PODIVNÁ SMRT MARXISMU

PAUL GOTTFRIED

Paul Gottfried – Podivná smrt marxismu

Evropská levice v novém tisíciletí

Vydavatel: University of Missouri Press, Missouri

PŘELOŽENO Z PŮVODNÍHO VYDÁNÍ Z ROKU 2005, DOPLNĚNO O PRŮBĚŽNÉ POZNÁMKY PŘEKLADATELE, DOSTUPNÉ Z: https://library.frenschan.org/book/2991

Překlady podstupují průběžnou revizí, není tedy zaručena absolutní správnost překladu - i v rovině pravopisné a formátové.

Obsah

Předmluva **4**

Úvod **7**

Poválečný komunismus **44**

Neomarxismus **82**

Postmarxistická levice **117**

Postmarxistická levice jako politické náboženství **172**

Závěr **203**

Předmluva

Mezi známými, kterým bych chtěl poděkovat za přečtení části nebo celého mého textu nebo za poskytnutí informací pro výzkum, jsou Dr. David Brown, Dr. David Gordon, Dr. Will Hay, Dr. James Kurth, Dr. W. Wesley McDonald, Dr. Stanley Michalak, Dr. Martha Pennington, Dr. Gabriel Ricci, Dr. Paul Craig Roberts, Dr. Wayne Selcher a Dr. Joseph Stromberg. Dva němečtí vědci, kteří mi ušetřili nutnost cestovat za účelem hledání dat, jsou Stefan Hernold a Guido Hülsmann. Jejich e-mailová komunikace mi velmi pomohla při práci na mnoha poznámkách pod čarou. Můj bývalý kolega, emeritní profesor Frederick Ritsch, neprošel pouze mé materiály v dřívějších návrzích. Podělil se se mnou také o knihy a spousty poznámek, které shromáždil o poválečném francouzském komunismu, složitém tématu, které profesor Ritsch kdysi zamýšlel zpracovat v monografii. S náležitým uznáním jsem do svého textu začlenil jeho argumenty o v podstatě nemarxistickém charakteru francouzských komunistických intelektuálů. Mladý ekonom Ian Fletcher zkontroloval správnost mých statistik. V případech, kdy se naše zdroje lišily, jsem se často ochotně podřídil jeho lepšímu úsudku. Nakonec moje kolegyně Kathryn R. Kellie, která na rozdíl ode mě je specialistkou na počítače, zajistila technickou konzistenci mých stránek, které obsahovaly opravdu úžasnou škálu fontů a okrajů.

Jsem také zavázán svému nedávno zesnulému příteli Paulu Picconemu, dlouholetému redaktorovi časopisu Telos, za to, že se mnou vedl bouřlivé debaty o tématech, která se objevují v této práci a ve dvou předchozích svazcích o manažerském státu.

Ačkoli mě Paul možná považoval za příliš vzdáleného od své loajality k Frankfurtské škole, souhlasím s jeho adaptací její kritické metody a jeho postřehy jsem aplikoval ve své práci. A navzdory mým výhradám k terapeutické politice [Žida] Theodora Adorna jsem jeho postřehy začlenil do své analýzy současných mechanismů kontroly a jejich ideologických ospravedlnění.

Elizabethtown College, kde pracuji a která se nachází naproti mému domu, mi pomohla mnoha drobnými způsoby, například mi poskytla knihovníky, kteří mi pomohli vyhledat odkazy, naplánovala veřejnou přednášku, na které jsem mohl vyzkoušet své nápady na svých nešťastných kolezích a studentech, a nabídla mi finanční prostředky na profesní rozvoj. Nadace Earhart Foundation laskavě financovala tento výzkum, poté co financovala mou práci po předchozích dvacet let. Formulace mé teze byly otištěny v časopisech Catholica, Conflits Actuels, Telos, Journal of Libertarian Studies a Orbis; všem těmto periodikům patří poděkování za to, že mi poskytly prostor pro zveřejnění mých myšlenek. Jelikož moje žena Mary musela snášet utrpení v podobě poslouchání této práce v průběhu jejího vzniku, dlužím jí omluvu i vděčnost. V budoucnu se budu snažit jí takové zdlouhavé řeči ušetřit.

Za inspiraci k této knize vděčím bývalému bestselleru [Žida] Allana Blooma The Closing of the American Mind. Od chvíle, kdy jsem se s touto knihou poprvé setkal v roce 1987, mě tvrzení jejího dnes již zesnulého autora, profesora Chicagské univerzity a „konzervativního“ kritika americké kultury a mravů, nepřestávají udivovat. Bloomovy poznámky o

„německém spojení“ [???] americké akademické levice se mi zdály tak daleko od pravdy [!!!], že mě ohromilo, že jinak rozumní komentátoři o nich diskutovali s souhlasem. Pokud takoví antiegalitářští němečtí padouši jako Friedrich Nietzsche a Martin Heidegger připravili půdu pro nacismus a americkou novou levici, jak nám říká Bloom, pak jsou tato obvinění daleko od samozřejmosti. Musí být prokázána, a ne pouze vyslovena. Totéž platí i pro další související tvrzení obsažené v knize The Closing of the American Mind, že hnací silou americké levice není radikální egalitarismus, ale myšlenky o partikularismu a historickém relativismu, které Američané převzali z Evropy.

Je třeba si položit otázku, proč ti, kteří by měli vědět lépe, takové názory přijímají. A proč jsou Evropané obviňováni z hnutí a konceptů, které jsme my Američané měli prostředky a personál k tomu, abychom vytvořili sami? Tato publikace se snaží poskytnout alespoň předběžné odpovědi na tyto otázky.

Úvod

Při analýze italských komunálních voleb na jaře 1999 vysvětlil dlouholetý italský politický analytik Ernesto Galli della Loggia v milánském deníku Corriere della Sera, že voliči se vymykali očekáváním novinářů. Dělnická třída nevolila levici v takovém počtu, jak se předpokládalo, zatímco komunisté a jiné levicové strany přitahovaly voliče z řad homosexuálů, ekologických, multikulturních a feministických aktivistů a obecněji svobodných profesionálů. Dospěli jsme k závěru, že pro měnící se italskou levici byly charakteristické jak „nekonvenční životní styly“, tak i odpor k tradiční evropské morálce. Italští komunisté jeho mládí, jak nostalgicky poznamenává della Loggia, měli jasně definované cíle: v zahraniční politice podporovali Sovětský svaz, hlásali oddanost třídnímu boji a volili stranu, která požadovala znárodnění výrobních prostředků. Ale nakonec tito voliči chtěli sociální dávky, které měli získat od vlády a šéfů italského průmyslu (la classe padronale), a především vymoženosti buržoazního života.[1] Pracující komunisté nejméně ze všeho toužili po svobodě praktikovat alternativní životní styl nebo doufali v demaskulinizace pracoviště.

Jak poznamenává autorka knihy The French Communists Annie Kriegel, je těžké najít skupinu, která by byla pojmem genderové parity tak zmatená jako její subjekty. V 70. letech tvořili členové strany téměř ze 70 % muži, zatímco ženy měly

[1] Ernesto Galli della Loggia, “Quando i ceti medi bocciano la sinistra,” Corriere della Sera, 4. července 1999, 1.

na rozhodnutí strany pouze „minimální vliv“.[2] Navíc komentáře o ženách a rodinném životě, které zaznívaly na stranických schůzích, by se hodily spíše na setkání katolických prelátů před druhým vatikánským koncilem. Kriegel ve své studii zdůrazňuje kontrast mezi ekonomickým radikalismem a hluboce konzervativními sociálními postoji francouzských komunistů, které znala. V 90. letech však tatáž autorka věnovala své novinářské výpady odsouzení komunistů a jejich socialistických spojenců za to, že se pokoušeli radikalizovat francouzskou společnost.[3] Problémem již nebyla těžkopádná kultura spojená s francouzským marxismem, ale její přeměna v radikalizující kulturní sílu spojenou se státní mocí.

Okolnosti zasáhly a změnily význam pojmu marxista. Evropské komunistické strany již netvoří masivní bloky dělnické třídy, které ovládají, jako tomu bylo ve Francii a Itálii po druhé světové válce, až třetinu národních hlasů. Členství v evropských odborech dělnické třídy v devadesátých letech dramaticky pokleslo, což potvrdilo i speciální vyšetřování deníku Le Monde Diplomatique. Autor studie Pierre Bordieu se obává, že organizovaní dělníci brzy nebudou mít dostatečný vliv na postoje francouzské vlády. V ekonomické oblasti se rozdíly v politice pravice a levice zúžily na pouhé detaily. Pravice přijímá a dokonce rozšiřuje sociální stát, zatímco levice

[2] Annie Kriegel, The French Communists: Profile of a People, přeložila Elaine P. Halperin (Chicago: University of Chicago Press, 1994), str 61–64.
[3] Annie Kriegel, „Sur l’antifascisme“, Commentaire 12 (léto 1990), 299; viz také Kriegelova autobiografie Ce que j’ai cru comprendre (Paříž: Robert Laffont, 1991), která nahlíží na ideologické změny, jimiž prošla Francouzská komunistická strana od poválečných let, z pohledu rozčarované komunistky.

zrušila plány na vládní kontrolu průmyslu. Diskuse o „třetí cestě“ mezi kapitalismem a socialismem nahradila radikální levicové volání po třídním boji; mezitím levicové vlády v Německu, Francii a Anglii omezují veřejné rozpočty a přerozdělují příjmy.[4] Nejdůležitější je, že kdysi silné komunistické volební stroje nyní získávají pouze dostatečnou podporu (mezi 5 a 8 procenty), aby pomohly doplnit levicové koalice v Itálii a Francii – nebo v případě Německa nabídly SPD alternativního partnera k Zeleným. První kolo francouzských prezidentských voleb 21. dubna 2003 skončilo pro komunistickou stranu debaklem. V souboji, ve kterém kandidát populistické pravice Jean-Marie Le Pen skončil druhý, se komunistický kandidát (a předseda komunistické strany) Robert Hué umístil na pátém místě s pouhými 3 procenty hlasů. Strana neměla nárok na vyrovnávací finanční prostředky za 8 milionů eur vynaložených na katastrofální kampaň, protože nedosáhla 5procentní hranice způsobilosti, a proto musela prodat své vlastní sídlo, aby se zbavila dluhů.[5]

Dnes evropské komunistické strany přežívají pouze jako přídavky větších koncentrací moci na levici. Ať už je hlavní příčinou tohoto vývoje cokoli, ať už je to obecný vzestup životní úrovně, rozpadající se solidarita dělnické třídy nebo prokázaná neatraktivita komunistické praxe, komunistické

[4] Pierre Bordieu, “Pour un mouvement européen,” Le Monde Diplomatique, 2. června 1999, s. 16.

[5] Viz Marie-Claire Lavabie a François Platone, Que reste-il du PCF? (Paříž: Editions Autrement, 2003), 66–73; a Bernard Dolez a Annie Laurent, „Marches et marges de la gauche“, v Pascal Perrineau a Colette Ysmal, Le vote de tous les refus (Paříž: Presses de Sciences-Po, 2003).

strany v západní Evropě ztratily svou volební přitažlivost. Ačkoli se občas dočkají návratu v Polsku, Maďarsku, Rusku nebo pobaltských státech, může to být způsobeno tím, že obyvatelstvo je vyděšeno příliš náhlým přechodem k volnému nebo kvazivolnému tržnímu hospodářství. V každém případě by bylo těžké dokázat, že sporadické volební úspěchy přejmenovaných komunistických stran ve východní Evropě svědčí o obnovené víře v marxismus nebo v soudržnost dělnické třídy.

Mezi konzervativními kritiky je zvykem vysvětlovat tuto přeměnu nominálních komunistů na mladší partnery středolevice jedním nebo více způsoby. Zastánci americké zahraniční politiky založené na globální demokracii, například Michael Novak z American Enterprise Institute, Francis Fukuyama a George Gilder, tvrdí, že americký „demokratický kapitalismus“ se stal téměř neodolatelným; proto se bývalí evropští marxisté hrnou k „americkému modelu“, který kombinuje sociální stát s rostoucími možnostmi kapitálových investic. Všichni kromě těch nejzaostalejších přijali tuto střední cestu mezi čistým volným trhem a státem řízenou ekonomikou, která slučuje požadavek lidské rovnosti s materiálními pobídkami a materiálním pokrokem.[6]

Méně optimističtí pozorovatelé z řad tradiční pravice však zpochybňují, zda byl komunistický predátor skutečně zbaven

[6] Viz Michael Novak, The Spirit of Democratic Capitalism (New York: Simon and Schuster, 1982); George Gilder, The Spirit of Enterprise (New York: Simon and Schuster, 1984); a Francis Fukuyama, „The End of History?“ National Interest 16 (léto 1989), 4–6.

svých drápů. A některé z vyjádřených pochybností si zaslouží pozornost. Všechny evropské parlamentní koalice, které zahrnují komunisty, se vyhýbají uznání masových vražd spáchaných komunistickými režimy v Rusku a jinde. Takové popírání bylo patrné ve francouzském Národním shromáždění 12. listopadu 1997 a poté 27. ledna 2000 v italském parlamentu. Při první příležitosti francouzský socialistický premiér Lionel Jospin v reakci na otázku opozice, zda věří, že Stalin zabil miliony lidí, ustoupil, částečně z úcty ke svému komunistickému koaličnímu partnerovi, do syntaktického vyhýbání se. Jospin trval na tom, že „komunistická revoluce byla jednou z velkých událostí našeho století“ a „ať už si o Stalinově Rusku myslíme cokoli, bylo naším spojencem proti nacistickému Německu“. Ačkoli sovětská historie měla „tragický“ aspekt, premiér považoval za „vnitřně zvrácené přiřazovat komunismu a nacismu stejnou vinu“.[7] Tolik k tomu, že se postavil proti genocidní rovnocennosti nacistických a komunistických masových vrahů, zatímco se staral o politické spojence, na které byl Jospin „hrdý, že s nimi může být spojen“.

Stejně odhalující pro stalinistické dědictví evropské levice byly jednání o návrhu předloženém levicovou (tehdy vládnoucí) koalicí v Itálii, který měl vyhlásit každoroční „den památky fašistických a nacistických zločinů“. Když člen středopravicové opozice navrhl rozšířit tuto památku na „všechny oběti politické tyranie“, druhá strana to ostře odmítla.

[7] Le Monde, 14. listopadu 1997, 8. Méně obdivný popis tohoto střetu najdete v knize Jeana Sévillia Le terrorisme intellectuel: De 1945 à nos jours (Paříž: Perrin, 2000), str 202–204.

Jeden komunistický poslanec si stěžoval, že „pokračující posedlost“ věcmi, které se pod komunistickými vládami mohly nebo nemusely stát, je pouze zástěrkou. Středopravice ve skutečnosti „nechtěla přijmout svou účast na fašistické legislativě z roku 1938 [zbavující italské Židy občanství] nebo na následném deportování Židů [v roce 1943]“.[8] Ve skutečnosti není v současném středopravicovém spektru nikdo, kdo by mohl být zapleten do některého z těchto zločinů, z nichž druhý byl spáchán SS a malou částí italského obyvatelstva.[9] Neexistuje také nic, co by ospravedlňovalo srovnání současného italského parlamentního středopravicového hnutí s fašistickou vládou z konce třicátých let, a ještě méně s republikou Salo, kterou německá okupace v roce 1943 vnutila Itálii. Na rozdíl od italské středolevice by navíc italská středopravice neváhala odmítnout veškerý totalitarismus. Pro ty, kdo spojují staré a nové komunisty, je toto nekompromisní odmítání smířit se s komunistickou minulostí a odmítání jakéhokoli pokusu přiznat její zločiny jako „fašistické“ jasným důkazem.

Jako další most mezi komunistickou minulostí a současností lze uvést také recyklaci východoněmeckých komunistů a jejich západoněmeckých sympatizantů v podobě Strany demokratických socialistů, založené v devadesátých

[8] Zprávu o této diskusi v italském parlamentu najdete v deníku Il Mattino ze dne 17. dubna 2000, s. 17.

[9] Méně závažné příklady Mussoliniho antisemitismu po roce 1938 i před ním viz Léon Poliakov, Gli ebrei sotto l’occupazione italiana (Milán: Comunità, 1956); Meir Michaelis, Mussolini and the Jews (Oxford: Clarendon Press, 1978); a Renzo De Felice, Storia degli ebrei sotto il fascismo (Turín: Einaudi, 1977).

letech. Bývalý předseda strany [židovského původu] Gregor Gysi byl dokumentovaným agentem Stasi, který po pádu berlínské zdi organizoval „antifašistické“ shromáždění ve sjednoceném Berlíně. Jeho kariéra informátora komunistické tajné policie v letech 1975 až 1987 vyšla najevo v roce 1995, poté co německý Spolkový sněm udělil Gysimu amnestii na základě potvrzené zprávy o jeho činnosti jako špiona Stasi. Když jeho křesťanskodemokratická opozice tuto souvislost zdůraznila, levicový tisk v Německu a Rakousku obvinil Gysiho oponenty z honu na čarodějnice. Jeho hlavní rival v Berlíně, Frank Steffel, ustoupil poté, co ho přední němečtí novináři označili za neúprosného antikomunistického fanatika. Steffel souhlasil, že už nikdy nebude zmiňovat Gysiho práci při vydávání těch, jejichž důvěru zradil východoněmeckému komunistickému režimu.[10]

Na této imunitě, kterou média poskytla někomu, kdo pobýval v radikální levici, však není nic výjimečného. Navzdory své blízkosti k násilnické levici v 60. letech nebyl německý ministr zahraničí Joschka Fischer terčem kritiky ze strany německého mainstreamového tisku. Totéž platí o tom, jak francouzský tisk přehlíživě zachází s dlouholetým spojením Jospina s militantní trockistickou frakcí. V roce 1991 byl dlouholetý komunistický aktivista Georges Boudarel postaven před trestní soud ve Francii za napomáhání k smrti francouzských vězňů v roce 1953, kteří byli shromážděni komunistickým Vietminhem během jejich partyzánské války v

[10] Viz komentáře k tomuto vztahu v berlínské politice v Junge Freiheit, 13. července 2001 a 27. července 2001.

Indočíně s Francouzi. Na rozdíl od zatčení podezřelých kolaborantů s nacisty z druhé světové války tento politicky nekorektní pokus vypořádat se s komplicem masového vraždění rozhořčil pařížský tisk. Ti, kdo vznesli obvinění, mezi nimiž byli i někteří z mála žijících přeživších z tábora Vietminh 113, byli napadeni jako „objektivní spojenci revizionismu [holokaustu]“, kteří se snaží „banalizovat nacismus“.[11] Boudarel byl propuštěn na základě formální chyby, která se netýkala podstaty obvinění, ale v té době se již na levém břehu Paříže plánovaly masové demonstrace na podporu této údajné oběti nacistických „kolaborantů“.

Francouzský novinář a někdejší poradce Charlese de Gaulla [Žid] Maurice Druon, který si všímá mediálního zobrazení takových incidentů, považuje politické dějiny Francie od konce druhé světové války za zastřené komunisty a jejich přisluhovači.[12] Podle Druona pokračuje neustálé podlézání totalitní levici, i když počet členů komunistické strany klesá. Politici stále mluví o „fašismu“ ze zvyku a protože stále nedokážou pochopit, jak slabou volební silou se komunismus stal. Bojí se také odvetných opatření ze strany prokomunistických novinářů, kteří jakoukoli zmínku o temné stránce komunistické minulosti interpretují jako důkaz fašistických sklonů.

Druon má pravdu, když poukazuje na určité zvláštnosti v chování francouzské levice. Groteskní rétorika, kterou Jospin

[11] Libération, 11. listopadu 1997, 1–4; Sévillia, Le terrorisme, str. 204–205.
[12] Maurice Druon, La France aux ordres d’un cadavre (Paříž: Fallois/Rocher, 2001).

použil, aby potěšil komunisty, a kterou před ním použil již François Mitterrand, potvrzuje Druonovo obvinění, že někteří francouzští politici jsou schopni udělat cokoli, aby si získali přízeň komunistů. Bylo by však na místě se zeptat, zda jsou komunisté a jejich sympatizanti skutečně marxisty nebo marxisty-leninisty. Učí komunisté například stále dialekticko-materialistický pohled na historii, jehož vrcholem je dělnická revoluce a socialistická společnost založená na veřejném vlastnictví výrobních prostředků? V jakém smyslu věří komunisté v třídní boj jako klíč k pochopení lidských vztahů a jako prostředek, kterým lze socialismus uskutečnit? Všimněte si, že pro ortodoxní komunisty není na „fašismu“ špatné to, že se staví proti imigraci (což fašisty ve skutečnosti nikdy nezajímalo) nebo že podporuje necitlivé výroky proti menšinám z třetího světa. Fašisté se podle tradičního komunistického učení zapojují do boje proti dělnické třídě a spojují se s ohroženými kapitalisty, aby zabránili socialistické revoluci. Stručně řečeno, fašisté jsou považováni za třídního nepřítele, který se snaží zmařit historický proces a zvrátit materiální dynamiku vedoucí k předurčenému konci všech třídních konfliktů, k postkapitalistické dělnické společnosti, kterou budou komunističtí organizátoři schopni vytvořit.

Takové základní komunistické myšlenky, které byly široce rozšířené ve 30. letech 20. století, kdy byli fašisté na vzestupu, mají málo společného se současnou evropskou levicí. Důvodem může být to, že levice již není marxistická a pouze občas socialistická. Podíváme-li se na legislativu, kterou komunisté prosadili v koalicích středolevicových stran – od zákonů proti

nenávistným projevům namířeným především proti evropské křesťanské většině obyvatelstva, přes kriminalizaci publikovaných nebo televizních sdělení, která popírají nebo bagatelizují nacistické genocidní činy, až po sponzorování multikulturních programů, vyhlášení národních památných dnů týkajících se deportace obětí nacismu, práv homosexuálů a zvyšování veřejných dotací pro žadatele o azyl – není jasné, jak tyto projekty zapadají do marxistické revoluce. Jeho volební úspěch nevedl Gregora Gysiho, bývalého komunistického špiona, k tomu, aby přenesl východoněmecký komunismus na západ.[13] On a další dlouholetí komunističtí stoupenci vybudovali Stranu německých socialistů na základě odlišného programu, konkrétně ochrany práv homosexuálů ze strany vlády, uvolnění omezení pro „žadatele o azyl“ a preferenčního přistěhovalectví pro přistěhovalce z třetího světa na úkor etnických Němců, kteří se chtějí přestěhovat do Německa z bývalého Sovětského svazu. Gysiho strana vstoupila do berlínské městské vlády v alianci s Německou socialistickou stranou a berlínským socialistickým starostou Klausem Wowereitem, homosexuálním aktivistou, jehož politika se nezdá být marxistická, navzdory skutečnosti, že on a jeho koaliční partneři podpořili výstavbu pomníku marxistické

[13] Gysiho autobiografie, vydaná poté, co odstoupil z vedoucí pozice v PDS v důsledku odhalení o jeho dlouhodobé spolupráci s východoněmeckou tajnou policií, jasně vyjadřuje jeho „antifašistický“ postoj. Brání východoněmecké komunisty s tím, že na rozdíl od západoněmecké republiky brali vážně pronásledování a trestání nacistů a vymýcení německého nacionalismu. Gysi také zdůrazňuje skutečnost, že měl židovské předky, což ho psychologicky spojuje s oběťmi holokaustu. Viz Gregor Gysi, Ein Blick zurück: Ein Schritt nach vorn (Hamburk: Hoffmann und Campe Verlag, 2001).

revolucionářce Rose Luxemburgové, která se podílela na neúspěšném spartakovském povstání v roce 1919. Tato volba hrdinek dokonale zapadá do sociálně radikální politiky Gysiho a Wowereita. Luxemburgová, polsko-židovská levicová revolucionářka, se pokusila svrhnout mladou německou Výmarskou republiku a byla zabita vojenskými důstojníky, kteří údajně po její vraždě vyjadřovali antisemitské názory. Luxemburgová byla známá tím, že kritizovala [Žida] Lenina, o kterém se domnívala, že nedokázal provést správnou marxistickou revoluci. Podle tohoto výkladu Lenin zkreslil revoluční čin tím, že pověřil vedením stranickou avantgardu. Tak vznikl dokonalý symbol postkomunistické levice, židovská oběť zničená reakcionářskými Němci, která se zároveň zasazovala o modelovou revoluční vizi. Ale vyjadřuje tato glorifikace cizí revoluční „oběti“ marxismus nebo jakýkoli tradiční komunistický program?[14]

Odpověď na tuto otázku přišla od kritiků „kulturního marxismu“, nejvýrazněji od Pata Buchanana v knize The Death of the West, která popisuje útok na „buržoazní morálku“ ze strany německých emigrantů z Frankfurtské školy jako novou a nebezpečnou fázi marxistické války proti západní křesťanské společnosti. Podle Buchanana byli [Židé] Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse a Eric Fromm němečtí sociální radikálové, kteří přeměnili marxismus z ekonomické

[14] Wowereit uvádí na svých webových stránkách „umístění pomníku Rosy Luxemburgové na náměstí pojmenovaném po ní“ jako jednu z „hlavních zásad“ své správy, spolu s výstavbou samostatných památníků romským a homosexuálním obětem fašismu; viz www.klaus.wowereit.de.regierensrichtlinien.htm.

doktríny na morálně podvratnou sílu.[15] Buchanan se zaměřuje na knihu The Authoritarian Personality, sbírku kritických esejí redigovanou Adornem a Horkheimerem, která vyšla v roce 1950. V této těžkopádné obžalobě „buržoazní křesťanské“ společnosti jsou tradiční buržoazní hodnoty vykresleny jako „patologické“ a „předfašistické“. Prostřednictvím své „kritické teorie“ aplikované na zavedenou kulturu položila Frankfurtská škola, která se v 30. letech 20. století přestěhovala z Německa do Spojených států, základ pro svou rekonstruovanou marxistickou revoluci. V této nové formulaci by se socialisté méně zabývali ekonomickým vykořisťováním než zlomyslnými předsudky a jejich zdánlivě respektovanými nositeli. Pokud by nebyla odstraněna z moci, dominantní třída by pokračovala v šíření rasové nenávisti, antisemitismu, misogynie a homofobie. Kataklyzmatická změna byla nezbytná k odstranění buržoazní společnosti, kterou frankfurtská škola považovala za zdroj sociální patologie.

Prezentace kulturního marxismu jako postkomunistické levice je možná nejpravděpodobnějším pokusem najít nejasnou marxistickou kontinuitu. Bere vážně tvrzení teoretiků frankfurtské školy, že jsou „marxistickými kulturními kritiky“. Jako bývalý student Herberta Marcuseho mohu osobně dosvědčit, že tento kulturní marxista nikdy nepochyboval o tom, že hájí marxisticko-leninistické principy. Marcuse nenašel žádné tematické rozdíly mezi svými postřehy v knize One-Dimensional Man o erotických omezeních buržoazní kultury a

[15] Patrick J. Buchanan, The Death of the West (New York: St. Martin’s Press, 2002), str. 78–92.

Marxovým dialektickým materialismem. Oba byly pokusy zdůraznit „iracionální“ povahu kapitalistické společnosti, která se odráží v její neschopnosti uspokojit lidské potřeby. Marcuse navíc chválil sovětský ruský socialismus a stejně jako další příznivec frankfurtské školy Georg Lukacs se snažil bránit sovětský „útok na fašismus“, když sovětské tanky v roce 1956 potlačily maďarské „socialistické“ povstání.[16] Marcuse spojil oddanost marxismu-leninismu ve své stalinistické podobě s postburžoazní erotickou fantazií. Mezi těmito dvěma věcmi však neexistovala žádná nutná souvislost, kromě skutečnosti, že Marx předpověděl konec buržoazní společnosti, po kterém nastane dělnický socialismus.

Nic, co by bylo podstatně marxistické, tedy nedefinuje „kulturní marxismus“, kromě evokace nebo naděje na postburžoazní společnost. Ti, kdo tento nový marxismus prosazují, však nejsou poháněni historickým materialismem, ale odporem k buržoazní křesťanské civilizaci. Chybou těch, kteří vidí přechod z jedné pozice do druhé, je zaměňování obsahu s osobnostmi. Například zesnulá Bella Abzugová, která pocházela z rodiny ruských židovských radikálů, zahájila svou politickou kariéru jako komunistka, která odsuzovala americkou vládu za to, že během období sovětsko-nacistického paktu vyzbrojovala Anglii. Abzugová se později stala otevřenou feministkou, která se na sklonku svého života zasazovala o práva homosexuálů. Ale i když tato samozvaná rebelka strávila svou kariéru uvnitř i vně Kongresu na levici, není jasné, zda její

[16] Zničující útok na Marcuseovu politiku ze strany jiného mého mentora najdete v knize Eliseo Vivase Contra Marcuse (New Rochelle: Arlington House, 1974).

feminismus nebo obhajoba práv homosexuálů vycházely z její marxistické nebo stalinistické loajality. Takové závazky mohly vycházet z jejího sebevědomí jako marginalizované Židovky vržené do nepřátelské kultury. Stejně tak její řada postojů, když byla na „levici“, nevykazuje teoretickou jednotu. Na rozdíl od Abzugové [Židé] Marx a Lenin nesnášeli buržoazii jako utlačovatelské kapitalisty, ale nevyčítali jim, že se nezabývají feministickými a homosexuálními otázkami. Triumfující Sověti sice uvažovali o zrušení manželství jako „buržoazní instituce“, ale rychle si to rozmysleli a nakonec, stejně jako pozdější komunistické režimy, zavedli puritánskou morálku. Dnešní antiburžoazní sociální plánovači, jako potomci Frankfurtské školy, se nazývají marxisty a pochodují pod červenými prapory, ale hrají si pouze se jmény a symboly. Tito zastánci reprezentují historický a teoretický marxismus přibližně stejným způsobem, jako „liberální“ episkopální biskup Spong z Newarku dnes bojuje za křesťanskou dogmatickou teologii.

Kritici kulturního marxismu správně poukazují na to, že Frankfurtská škola si získala americké stoupence, ale zde je třeba dalšího upřesnění. Pro sledování amerikanizace kulturního marxismu je zásadní kniha The Authoritarian Personality, obsáhlá antologie, která vyšla jako první z široce propagované série Studies in Prejudice. Sponzoři, kteří oslovili exilové německé radikály a za jejich příspěvky jim zaplatili vysoké částky, patřili k velmi neradikálnímu Americkému židovskému výboru (American Jewish Committee). V době, kdy vycházela kniha The Authoritarian Personality, tito stejní mecenáši zakládali časopis Commentary, progresivní,

filosemitské, ale také antisovětské periodikum. Podle Christophera Lasche jsou tyto souběžné okolnosti velmi poučné. Sponzoři knihy The Authoritarian Personality rozhodně nepropagovali antiamerikanismus. Ať už byli její redaktoři ovlivněni jakýmikoli zbytky stalinistických fixací, ti, kdo je financovali, prosazovali antikomunistický americký patriotismus, což je podrobně zdokumentováno v mé knize After Liberalism. Nadšený komentátor [židovského původu] a přispěvatel do publikace The Studies in Prejudice Seymour Martin Lipset se domníval, že psychologický přístup k „předsudkům“, zejména k antisemitismu, který představili Adorno a Horkheimer, byl průlomem jak v sociologii, tak v modifikaci sociálního chování. V roce 1955 Lipset představil svou adaptaci jejich práce, příspěvek o „autoritarismu dělnické třídy“, který přednesl před antikomunistickým, sociálně demokratickým Kongresem za kulturní svobodu.[17] Jediným záhadným problémem knihy The Authoritarian Personality bylo pro Lipseta „opomenutí“ editorů, kteří mezi osoby s morbidními psychickými rysy nezahrnuli komunisty. Lipset a další progresivní zastánci „americké demokracie“ však nikdy nepochybovali o tom, že Adorno a Horkheimer předepisovali správný lék, který měl Ameriku zachránit před nedemokratickými vadami.

[17] Christopher Lasch, The True and Only Heaven: Progress and Its Critics (New York: Norton, 1991), str 457–461; Paul Gottfried, After Liberalism: Mass Democracy in the Managerial State (Princeton: Princeton University Press, 1999), str. 72–109. Lipsetův slavný text o autoritářství dělnické třídy poprvé vyšel v American Sociological Review 24 (1959), str. 482–501.

Pokud byl „kulturní marxismus“ importován do amerického života, pak se stejně jako vánoční stromky a hot dogy v novém prostředí velmi dobře uchytil. Pokusy považovat jej za cizí jev ignorují určitá fakta. V době, kdy byla kniha The Authoritarian Personality přivezena do Evropy, její témata již nabyla podoby americké nové levice a liberální formy studené války. To, co učinilo její psychologické chápání reakčních postojů tak ryze americkým, bylo upevnění amerického centralizovaného administrativního státu, které přišlo současně s přílivem různých národností. Hnisající přítomnost „rasového problému“ také přispěla k přijetí benigní, vědecké správy v americkém politickém systému, která měla vyřešit meziskupinové vztahy tím, že jim dala nový základ. Byla to rostoucí rozmanitost měnící se americké společnosti, které chyběl pevný etnický charakter evropských států, co učinilo spravovanou demokracii a její dítě, sociální inženýrství, nezbytnými pro novou politickou krajinu. Plán sekularizace a sensibilizace Američanů, který prosazovali radikální emigranti, se s určitými úpravami hodil k tomu, co Američané dělali sami sobě a pro sebe. V žádném případě také nebyl v rozporu s tím, co hlavní protestantské denominace v té době kázaly o pluralismu a sociální spravedlnosti. Stížnosti na to, že protestantská teologie upadá do sentimentálních řečí o „lidskosti“, sahají přinejmenším až k Novému humanismu, kruhu vysokopostavených yankeeských akademiků, který se vyvinul na počátku dvacátého století. Kritici humanitárního náboženství Irving Babbitt a Paul Elmer More svědčí o

možnosti, že americký protestantismus nyní napodobuje svou vlastní banální minulost.[18]

Lze říci, že postmarxistická levice v Evropě si hodně vypůjčila z americké politické kultury. Na rozdíl od názoru, že ideologické horečky se přes Atlantik šíří pouze západním směrem, pravdě se možná blíže nachází opak. Americké knihy se v Evropě prodávají lépe než naopak a evropské televize a divadla nepřetržitě vysílají a uvádějí produkty vyrobené v Americe. Po druhé světové válce to byly Spojené státy, které obnovily německou „občanskou kulturu“; nebyli to Evropané, kdo dobyli Američany a podnikli zde civilizační misi. Američané také nemají takovou tendenci jezdit studovat do Evropy, a to kvůli jazykové lenosti, ale také kvůli finančním příležitostem, jako Evropané jezdí do Spojených států. Je anachronické a naivní trvat na tom, že Evropané nemohou dovážet své politické hodnoty odtud, zejména s ohledem na traumatické zlomy v evropském životě způsobené ničivými válkami minulého století.

Tento proces absorpce evropskou levicí zašel tak daleko, že vedl k zavedení politik, které se zdají být navrženy pro americké historické situace. Nestačí, že Evropané překládají a vstřebávají americké feministické autorky, jako jsou Catherine MacKinnon, [Židovka] Andrea Dworkin a [Židovka] Gloria Steinem, jejichž knihy lze najít v evropských hlavních městech

[18] Nepřekonatelnou studií o náboženských a literárních kořenech a politických důsledcích americké sentimentality je Irving Babbittova kniha Democracy and Leadership (1924; dotisk, Indianapolis: Liberty Classics, 1991). Komentář ve stejném duchu, „On American Empire“ od Claese Ryna, je uveden v Orbis 47, č. 3 (léto 2003), str. 383–397.

a které jsou citovány v evropském tisku. Nejde ani pouze o to, že evropští gay-liberálové znějí v překladu stejně jako jejich američtí protějšci. Ještě překvapivější jsou snahy evropských progresivistů rozšířit kopie americké legislativy v oblasti občanských práv na imigranty z třetího světa, které Evropané nezotročili a kteří do evropských zemí přišli z vlastní vůle. Studie těchto trendů od Raye Honeyforda, Johna Laughlanda a Erica Wernera jasně ukazují rozsah této mimikry, když Evropané zavádějí „pozitivní diskriminaci“ pro imigranty ze severní Afriky nebo západní Indie a když populární tisk v Evropě vytrvale prezentuje obyvatelstvo třetího světa, které se rozhodlo žít v Evropě, stejnými termíny, jaké američtí liberálové používají pro americké černochy.[19] Ve skutečnosti evropská levice, stejně jako levice kanadská a australská, posouvá trendy převzaté z amerických zdrojů ještě dále: trvá na kriminalizaci politicky nekorektních projevů jako podněcování k „fašistickým“ excesům. Bez klasických liberálních omezení, která stále fungují v rámci amerických hranic, evropští zastánci citlivosti požadují a prosazují drakonická opatření proti necitlivým bílým křesťanským mužům. To však stejně tak odkazuje na americkou inspiraci a na tak vážené americké zastánce diferencovaných práv na svobodu projevu, jako jsou MacKinnon, [Žid] Stanley Fish a Cornell West. Zatímco

[19] Viz například Ray Honeyford, The Commission for Racial Equality: British Bureaucracy and the Multiethnic Society (New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1998), zejména str. 51–91; John Laughland, The Tainted Source: The Undemocratic Origins of the European Idea (Londýn: Trafalgar Square, 2000); Eric Werner (s Janem Marejkem), L’après-démocratie (Lausanne, Švýcarsko: L’Age d’Homme, 2001); a Wernerova recenze mé knihy Multiculturalism and the Politics of Guilt, v Catholica 78 (zima 2002–2003), str. 116–120.

německý rodák Marcuse v šedesátých a sedmdesátých letech bouřlivě protestoval proti nebezpečí „represivní tolerance“, pokračoval ve své obhajobě cenzury z americké akademické základny a psal v angličtině.

Evropští levičáci se však nestali náhradními Američany bez určitého znatelného rozporu. Oidipovským způsobem se vrhli na kulturu a společnost, kterou napodobují. Evropská levice proto hledá témata, která jí pomohou odlišit se od transatlantického giganta, a čím více se na evropském politickém spektru posuneme doleva, tím jedovatější jsou hlasy. Američané jsou obviňováni z ničení životního prostředí, z ukládání komodit do zemí třetího světa, aby brzdili jejich ekonomický růst, a z toho, že se staví na stranu Izraelců, kteří jsou líčeni jako západní kolonialisté, proti Palestincům z třetího světa. To, co činí tyto konfrontace tak ostrými, je jejich důkaz kulturní závislosti, to znamená, že evropská levice se stala parazitem amerických módních trendů. Do Nového světa již nevyváží nic kulturně významného, s výjimkou postmoderní literární kritiky, která je oblíbená mezi anglickými katedrami Ivy League a jejich provinčními satelity. V pravém smyslu se evropská levice nikdy nevzpamatovala z pádu sovětského impéria. Zatímco se tato diktatura těžkopádně vyvíjela, levice mohla tvrdit, že je spojena s marxistickou tradicí spojenou se světovou vojenskou mocností, a mohla poukazovat na idealizovaný Sovětský svaz, zatímco čelila americkému konzumerismu a kulturní vulgárnosti.[20] S rozpadem

[20] Argument o roli Sovětů při poskytování alternativního paradigmatu k americké říši, zejména pro francouzské komunisty, je uveden v Stéphane Courtois a Marc

komunistického bloku zmizel i plnohodnotný socialistický světový stát. Mezitím se díky rostoucímu vlivu Ameriky evropští levičáci rozhodli spojit svou nostalgii po komunistických diktaturách s americkými módními trendy. Odtud pochází současná hybridní levice, která v Evropě převládá a volá po politikách, které by mohly pocházet od amerického sociálního pracovníka nebo americké akademické feministky.

Poslední bod se týká hypotézy, která je vylučována, a sice že Američané, Kanaďané a západní Evropané objevili stejné ideologické otázky současně. Vzhledem k tomu, že tyto národy prošly paralelními procesy, například přechodem od pozdně průmyslové k ekonomice založené na službách nebo přesunem ženské pracovní síly z domácího zaměstnání k zaměstnání za mzdu, je možné, že společně dospěly ke stejným myšlenkám. Tento závěr však musí být zpochybněn. Lze poukázat na ekonomicky vyspělé společnosti, ve kterých ženy ve velkém počtu vstoupily na pracovní trh, například v Japonsku, ale ve kterých feminismus, osvobození homosexuálů a multikulturalismus měly relativně malý dopad.

Ačkoli v Itálii lze pozorovat mnoho stejných trendů v rodinném životě jako v Německu – nízkou porodnost a ženy vstupující do pracovního procesu –, ideologické změny nebyly v obou společnostech stejně dramatické. V Německu je

---

Lazar, Histoire du parti communiste, 2. vyd. (Paříž: Presses Universitaires de France, 2000); Marc Lazar, Le communisme: Une passion française (Paříž: Perrin, 2002); a Michel Dreyfus, Le siècle des communismes (Paříž: Edition de l'Atelier, 2000).

feministické hnutí mnohem větší a hlasitější než v Itálii. Největší sklon k americké politické kultuře vykazují země a skupiny s predispozicemi k tomu: například Němci, kteří okázale odmítli své historické tradice, nebo anglicky mluvící společnosti, které jsou vtaženy do americké politicko-kulturní sféry jako mladší partneři. Vzhledem k obrovským rozdílům v tom, kdo od koho co dostává, je nakonec nepravděpodobné, že by Evropané nebyli silně ovlivněni svými americkými příbuznými. Spojené státy exportují své kulturní produkty do Evropy v poměru padesát ku jedné. [Žid] Ben Wattenberg v knize The First Universal Nation uvádí tento fakt jako důkaz americké kulturní převahy.[21] Pokud však pomineme záměr Wattenbergova úsudku, lze s menším americkým šovinismem dojít k závěru, že kulturní obchod je užitečný pro indikaci vlivu. Přístup k ideologii založený na simultánním vývoji nemusí být použitelný, pokud studované vlivy směřují převážně jedním směrem.

Možná je také nutné vznést otázky ohledně školy sociální kritiky, jejíž příkladem je kniha Allana Blooma Closing of the American Mind, která vychází z pochybného předpokladu [?], že americké univerzity a americké kulturní instituce se [výlučně] staly zajatci škodlivých cizinců, obvykle [židovského původu] mluvících s německým přízvukem. Taková obvinění oslovují americké vlastence, kteří si jen těžko dokážou

[21] Ben Wattenberg, The First Universal Nation: Leading Indicators and Ideas about the Surge of America in the 1990s (New York: Free Press, 1991), str. 210–213.

představit, že to, co považují za odpudivé, by mohlo být [zčásti] původem americké.[22]

Ale to, co zdůrazňuje škola zahraniční kontaminace, je jak impresionistické, tak emotivní. Proč by měl někdo věřit, že rovnostářství nebo sentimentální zájem o domnělé oběti, který prostupuje naším akademickým životem, musel být přinesen z Evropy, než se zde mohl etablovat? Podle Bloomova výkladu to nejsou radikální rovnostáři, ale „německé spojení“ sahající až k Nietzschemu a Heideggerovi [???], které ničí morální základnu Ameriky. Mrtví reakcionáři germánského původu [?] jsou souzeni jako postmoderní tvůrci [?] korozivního skepticismu vůči americké demokracii a rovnosti, který podle Bloomových obav ovládl naše univerzity.

Ačkoli The Closing of the American Mind je liberálním protějškem Buchananova konzervativního spisu proti zahraničním znečišťovatelům z období studené války, Bloomova interpretace nabízí ještě méně důkazů, pokud jde o textové důkazy. Po přečtení jeho knihy zůstávají čtenáři pouze názory – ale nic víc. Společné pro jeho dílo i Buchananovo je však představa, že americké impérium je nadměrně velká houba, která bez rozdílu nasává neamerické myšlenky. Tento obraz by nyní mohl být připraven k uložení na půdu spolu s dalšími opotřebovanými uměleckými předměty.

[22] Allan Bloom, The Closing of the American Mind (New York: Simon and Schuster, 1987); viz také moje reakce na Bloomovo obvinění proti německým znečišťovatelům, Paul Gottfried, „Postmodernism and Academic Discontents“, Academic Questions 9, č. 3 (léto 1996), str. 58–67.

Kapitola 2 se bude zabývat problematickou historií marxistické teorie od 60. let 20. století, která je výsledkem nesouladu mezi marxistickými a marxisticko-leninskými předpověďmi a stále méně spolupracující realitou. Vzhledem k tomu, že vyspělé kapitalistické země se nepodařilo svrhnout na základě jejich údajných ekonomických rozporů, že samozvané marxistické vlády byly sužovány materiálním nedostatkem a špatně fungujícími ekonomikami a že volební síla západoevropských komunistických stran dosáhla svého vrcholu na úrovni přibližně jedné třetiny hlasů voličů, aniž by byla schopna jej překonat, bylo pro komunisty a komunistické sympatizanty nezbytné vysvětlit (odůvodnit) tyto nepříznivé situace. Výsledná vysvětlení, která pocházela z komunistických stran i mimo ně, vyžadovala posun v interpretačním důrazu od starších eurocentrických zájmů. Od té doby, jak poznamenal historik Klaus von Beyme, teoretici marxismu začali socialistické a kapitalistické společnosti považovat za nesrovnatelné entity.[23] Skutečná marxistická revoluce byla vnímána jako proces probíhající v bojujících zemích třetího světa, jako byla maoistická Čína a castrovská Kuba; byla preferovaným nástrojem chudých a vykořisťovaných zemí, které po boji proti imperialismu nyní dohánějí své někdejší vykořisťovatele. Vzhledem k nerovným rozvojovým pozicím však bylo považováno za nevhodné srovnávat tyto trpící společnosti třetího světa, které přijímaly marxismus, s prvním světem. Kromě toho, jak tvrdili neomarxisté, byly západní

[23] Viz Klaus von Beyme, „Vom Neomarxismus zum Post-Marxismus“, Zeitschrift für Politik 38, č. 2 (1991), s. 124; a Klaus von Beyme, Ökonomie und Politik im Sozialismus (Mnichov: Piper Verlag, 1975), zejména str. 15–19.

kapitalistické společnosti samy na pokraji otřesné krize, i když tato krize, na kterou upozorňovali zejména západoněmečtí marxisté, měla méně co do činění s třídním konfliktem než se škrty v sociálních programech. Řada socialistických traktátů publikovaných kolem roku 1970, z nichž jeden nesl výmluvný název Krise des Steuerstaates (Krize daňového státu), tvrdí, že snížení sociálních rozpočtů prozrazuje „krizi racionality“, která brzy zaplaví západní společnosti. Tato krize poukazuje na neschopnost generovat dostatečné příjmy na ochranu pracovníků a nezaměstnaných a údajně přinese významnou změnu socioekonomického systému. Zatímco zastánci sociálního plánování pokračují ve svých prohlášeních o selhání sociálních států, jejich předpovědi nemají za následek návrat klasické marxistické teorie na výsluní. Tito tvůrci pesimistických scénářů nezvýšili důvěryhodnost historického materialismu ani vize revoluční socialistické změny, kterou Marx a Lenin považovali za zásadní pro svou práci.

Druhý pokus o oživení klasického marxismu se odehrál ve Francii, kde Louis Althusser (1918–1990), člen komunistické strany od roku 1948, vytvořil vědomě „antihumanistický“ výklad Marxe, který se snažil být v souladu s leninistickou formulací.[24] Ve studiích Pour Marx a Lire le Capital, které vznikly v šedesátých letech, Althusser varoval před pseudomarxistickými „humanisty“, kteří popírali vědecké, materialistické jádro marxistického učení. Francouzský tisk

[24] Viz biografické poznámky o Althusserovi od Etienna Balibara, které byly připraveny jako přílohy k Ecrits pour Althusser (Paříž: La Découverte, 1991) a k Althusser, Pour Marx (Paříž: La Découverte, 1986).

chválil koncepční tvrdost tohoto údajně nefrancouzského přístupu k marxismu a Pour Marx prošel četnými dotisky a zahraničními překlady a ve francouzském vydání se prodalo přes čtyřicet pět tisíc výtisků. Navzdory vydavatelskému úspěchu je těžké si představit nějakou „revoluční praxi“ vyvolanou tímto novým čtením Marxe nebo doprovodnými poctami Leninovi a Maovi. Může být výmluvné, že Althusser, než se v roce 1980 propadl šílenství a uškrtil svou ženu, byl neustále v rozporu s Francouzskou komunistickou stranou. Její oficiální filozof Roger Garaudy odsoudil jeho „teoretický antihumanismus“ na setkání francouzských komunistických myslitelů v roce 1966 a téměř všechna Althusserova díla byla publikována v nekomunistických francouzských časopisech nebo východoevropskými komunistickými vládami.[25] Zajímavé je, že outsider Althusser se nadchl pro psychoanalýzu díky jinému stranickému rebelovi, sexuálnímu experimentátorovi Michelu Foucaultovi. Navzdory svým komunistickým volebním zvyklostem Foucault ztělesňoval to, co Althusser podle svých slov nejvíce pohrdal, totiž redukci revolučního radikalismu na antiburžoazní moralizování.

V šedesátých letech, jak se pokusí dokumentovat kapitoly 2 a 3, se přetváření marxistické teorie dostalo na cizí území. Tím, že povýšili psychologii a kulturu na klíč k pochopení

[25] Viz Balibarovy biografické poznámky k Pour Marx, str. 271–273. Podle Philippe Robrieuxovy Histoire intérieure du parti communiste, 1972–1982, sv. 3 (Paříž: Fayard, 1982), str. 112–116, se polovina sedmdesátých let, kdy se strana obrátila proti Althusserovi „za ignorování jejích kolektivních úvah“, shodovala s prudkým poklesem volební podpory komunistů a začátkem obecně neplodného spojenectví se Socialistickou stranou. Zavedení zvýšené kontroly myšlení bylo první reakcí ústředního výboru na tento sestupný trend.

historických podmínek, opustili neomarxisté starší materialistické paradigma, do kterého se Althusser pokusil vdechnout nový život. Jeho žák a editor Etienne Balibar ilustruje rozsah tohoto odklonu. Balibar se vzdálil od „antihumanistického“ marxismu a objevil své židovské kořeny propojené se Spinozovou etikou. V devadesátých letech se pustil do „antifašistických“ aktivit a zasazoval se o multikulturní evropskou společnost, která by evropské národní identity považovala za nešťastné, ale postradatelné dědictví.[26]

Jiní se vydali stejně klikatými cestami pryč od marxismu-leninismu, přičemž věřili, že zůstali na stejné revoluční dráze. Neohegeliáni, kteří byli přitahováni marxismem, jako například italský komunista [židovského původu] Antonio Gramsci, našli své vlastní způsoby, jak se rozejít se zjevně vyčerpaným materialistickým pohledem. Zaměřením se na kulturní předpoklady kapitalismu a socialismu se Gramsciovi podařilo přesunout dialekticko-materialistickou diskusi na reakční hegemonické kultury. A Foucaultova L’histoire de la folie (1961) dala této kulturně orientované „marxistické“ kritice obzvláště ostrý náboj tím, že představila koncept duševní nemoci jako formu sociální represe. Podle Foucaulta byly zřízeny psychiatrické léčebny, aby se vypořádaly s disidenty a protesty, zatímco předstírali, že léčí nemocné.[27] [Byla to avšak Frankfurtská škola, která od 30. let patologizovala disidenty

[26] Viz Balibar, Spinoza et la politique (Paříž: Presses Universitaires de France, 1985); a Balibar, Les frontières, l’état, le peuple (Paříž: La Découverte, 2001).
[27] Viz Michel Foucault, L’histoire de la folie à l’âge classique (Paříž: Gallimard, 1970); a James Miller, The Passion of Michel Foucault (New York: Simon and Schuster, 1993).

jako mentálně choré dle F-škály Kritické teorie.] Tento obrat k alternativnímu marxismu nejlépe ilustruje činnost Frankfurtské školy, která provedla vlastní transpozici marxistických konceptů a symbolů. Teoretici Frankfurtské školy démonizovali ty, které Marx a Lenin definovali jako třídní nepřátele, tím, že je vykreslili jako necitlivé bigoty. V tomto přepracování přijaté revoluční doktríny by třídními nepřáteli byli ti, kteří se dopustili předsudků a sexuální represe [a jakékoliv formy útlaku, od „nenávistných projevů", až po přirozenou povahu maskulinity – tato dynamika utlačovatel-utlačovaný je v současné politické komunikaci levice velmi evidentní].

Kapitola 4 se zaměří na toto překrývání postmarxistické levice a vyvíjející se americké politické kultury. Předzvěstí tohoto vývoje bylo vydání knihy Ni Jésus ni Marx bývalého francouzského komunisty Jeana-Françoise Revela v roce 1970.[28] Ačkoli tradice atlantismu byla v evropské středolevé politice zakořeněna již od dob studené války, Revel a jeho stoupenci spojili amerikanismus s globální levicovou vizí. Spojené státy již nebyly vnímány jako štít proti sovětské agresi, ale jako zosobnění humánního řádu založeného na rovnosti a materiálním blahobytu. Revel spojoval tuto vizi s nastupující generací, která se vzdala jak křesťanství, tak marxismu (odtud jeho název). Tento postoj měl být svědectvím Revelovy

[28] Jean-François Revel, Ni Jésus ni Marx: La nouvelle révolution mondiale a commencé aux EU (Paříž: Laffont, 1970). Pro pronikavý komentář k tomuto přiklonění „progresivního" evropského názoru na stranu Ameriky, vnímané jako strážce sociální modernizace, viz Jens Jessen, „Grenzschützer des West ens", Die Zeit, 26. září 2002, a Karlheinz Weissmann, „Querfront gegen den Westen", Junge Freiheit, 11. října 2002, s. 22.

duchovní odysey jako člověka, který za sebou zanechal své zkušenosti komunistického novináře a člena komunistické strany. Revel se těšil na „bezjadernou“ budoucnost, v níž budou destruktivní zbraně odstraněny, ale čtenář si může domyslet, že taková naděje se mohla naplnit pouze ve stínu spasitelské americké přítomnosti. Pro Revela byly od té chvíle centrem světových dějin Spojené státy, nikoli Evropa.

V devadesátých letech přehodnotila svůj vztah k jediné supervelmoci také německá „demokratická levice“. Navzdory bouřlivému období studené války a neshodám ohledně globálního oteplování, války proti Saddámu Husajnovi a arabsko-izraelského konfliktu našli německy mluvící levičáci aspekty americké politiky a společnosti, které chtěli přenést do své vlastní země. Velkorysá imigrační politika, kulturně pluralitní, na vyznání založená občanství a ochota využít vládu k odstranění předsudků byly americké trendy, které evropská levice, zejména po zhroucení sovětského modelu, začala horlivě podporovat. V Německu a Rakousku považuje levice a obecněji antinacionalističtí Němci 8. květen 1945 za Befreiungstag, den osvobození, a nikoli za začátek cizí okupace. Ačkoli Sověti tuto oslavu vnucovali východním Němcům poté, co je porazili, dnes má tato slavnostní událost zdůraznit výhody americké okupace i konec nacistické vlády. Od konce studené války je nejuznávanějším mluvčím frankfurtské školy Jürgen Habermas (1929–), který je obecně známý jako otevřený zastánce Spojených států. Během srbského konfliktu v roce 1999 Habermas vyzval k rozšíření americké moci a vlivu v Evropě, „aby se prosadilo

kosmopolitní chápání práva, které doprovází světoobčanství“, a aby se potlačilo to, co v jeho domovině zůstalo z „nacionalistických sentimentů“.[29] Skutečné osvobození, oslavované Habermasem a dalšími pohrdači německé minulosti, spočívalo v tom, že je Američané „převychovali“, aby přestali být Němci a stali se „demokraty“.

Kapitola 4 se bude také zabývat postmarxistickou ideologií, která ovládla evropskou levici. Od nových programů Evropské komunistické strany, které kladou důraz na úpravu chování a multikulturalismus, až po válku vedenou evropskými intelektuály proti předsudkům, lze vysledovat proces amerikanizace evropské levice. Některé důvody tohoto procesu jsou politicko-historické, konkrétně americká dominance v Evropě, rozpad sovětského impéria a záměrná přeměna německé společnosti americkými dobyvateli po druhé světové válce. Navíc americká vláda byla ochotná spolupracovat s bývalými komunisty ve východní a střední Evropě, kteří se stavěli proti nacionalistickým frakcím a politikům. Vůdci jako dlouholetý komunista a později socialista Ivica Racan v Chorvatsku a bývalý člen komunistického ústředního výboru Peter Medgyssey v Maďarsku, kterým americké ministerstvo zahraničí pomohlo dostat se do funkce předsedů vlád, byli považováni za oddané globalistické perspektivě, která se shodovala s americkými ekonomickými zájmy a americkými

[29] Jürgen Habermas, Die Moderne: Ein unvollendetes Projekt, 3. vydání (Lipsko: Reclam Verlag, 1994), str. 75–85.

„lidskými právy“.[30] Americké vlády navíc trvají na tom, že země bývalého sovětského bloku, které usilují o vstup do NATO, musí absolvovat americkou autorizovanou výchovu o holokaustu a „extremismu“. Taková převýchova, kterou Estonci v roce 2002 pro sebe odmítli s poukazem na to, že s výjimkou hrstky nacistických kolaborantů jejich lid nikdy nepronásledoval židovské obyvatelstvo (asi pět tisíc lidí), připomíná to, co americký vojenský guvernér uložil poválečnému Německu.[31] Všechny levicové strany západní Evropy nyní prosazují tuto formu hodnotového vzdělávání pro své obyvatelstvo, které považují za nedostatečně kajícné.

Postmarxistická amerikanizace evropské levice byla reakcí na přetrvávající potřebu historicky relevantního marxismu. Klíčovým momentem tohoto amerického obratu, jak uznávají vědci z levice i pravice, je Habermasova práce Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus (1976). Tak odlišní interpreti, jako jsou Von Beyme, Anthony Giddings a Rolf Kosiek, všichni poznamenali, že Habermasova práce umožňuje Marxovým stoupencům vstoupit do nové éry, aniž by zcela opovrhovali otcem revolučního socialismu.[32]

---

[30] Brian Mitchell, “Why Ex-Communists Hold Power in Eastern Europe,” Investor’s Business Daily, 25. června 2002, A-16; John Laughland, “NATO’s Left Turn,” American Conservative, 13. prosince 2002, str. 18–19.

[31] Viz poznámky k výuce o holocaustu v Estonsku od amerického velvyslance Josepha M. De Thomase zveřejněné na webových stránkách velvyslanectví (26. května 2002), www.usemb.eelholocaust;eng.php3.

[32] Rolf Kosiek, „Ein Verführer der Jugend wird geehrt“, Deutschland in Geschichte und Gegenwart 49, č. 3 (září 2001), str. 17–19; Beyme, „Vom Neomarxismus zum Post-Marxismus“, s. 125; Anthony Giddens, A Contemporary Critique of Historical Materialism, sv. 1, 2. vyd. (Stanford: Stanford University Press, 1995), str. 225–234.

Ačkoli Marx podle Habermase přesvědčivě kritizoval „formy nadvlády [útlaku]“, které charakterizovaly buržoazní modernitu, nedokázal plně předvídat šťastný výsledek svých teorií a hnutí. Vzdělávací a vědecké elity vedené sociálními plánovači převzaly moc v důsledku demokraticko-levicového kvasu, k němuž přispěl marxismus. V době, kdy tyto tvrzení vyslovil, se Habermas stále silně přikláněl k východoněmeckému komunismu jako k přiblížení své třetí fáze dějin. Usoudil, že Němci, kteří měli za sebou obzvláště zlou minulost, potřebovali být tvrdě tlačeni k přijetí internacionalistické budoucnosti. Po pádu berlínské zdi, události, kterou hlasitě oplakával, se Habermas obrátil k Spojeným státům faute de mieux. Zde byla imperiální mocnost, která navzdory kapitalistickým vadám, které poškozovaly její sociální strukturu, mohla vést Evropu k progresivní globální správě.

Australský právník Andrew Fraser v těchto úvahách nalezl naděje, které formovaly postmarxistický světonázor.[33] Lékem na reakcionářské hodnoty je podle všeobecného přesvědčení vláda sociálních inženýrů, kteří se postaví proti tomu, co Habermas nazývá „psychologickými zbytky minulosti“. Ačkoli postmarxistická levice stále praktikuje rituály komunistické strany – například popírá zločiny Stalina a Maa, vyhlašuje válku fašistům a protestuje proti zájmům amerických korporací –, alespoň některé z těchto rituálů se staly pouhou formalitou. V anglicky mluvících společnostech se stejné rituály v různé

[33] Andrew Fraser, “A Marx for the Managerial Revolution: Habermas on Law and Democracy,” Journal of Law and Society 28, č. 3 (září 2001), str. 361–383.

míře vyskytují i na levici. V americkém tisku tak narazíme na příznivé přijetí autobiografie The Age of Extremes od starého britského komunisty Erica Hobsbawma a na rozruch v New York Times kolem knihy plné pochvalných slov na adresu americké komunistické strany od bývalé komunistky Vivian Gornickové.[34] Všechna tato chvála podtrhuje trvalou hodnotu levicových zásluh, ale označit ji za marxistickou znamená přisuzovat jí nadměrný teoretický význam. Literární svědectví o někdejší komunistické solidaritě nebo demonstrace organizované k výročí popravy [Židů] Rosenbergových jako sovětských špionů jsou spíše projevem nostalgie a sociální konformity než Marxových myšlenek.

Kapitola 5 se bude zabývat postmarxistickou levicí jako formou neúplného politického náboženství. Stejně jako komunistické a fašistické ideologie a praktiky, i postmarxismus vykazuje charakteristiky postkřesťanského politického náboženství. Zdůrazňuje radikální polarizaci mezi multikulturním dobrem a xenofobním zlem a je ochoten použít sílu k potlačení těch, kteří jsou považováni za zlé. Stejně jako starší politická náboženství i postmarxismus tvrdí, že ukazuje cestu k budoucnosti, v níž budou zbytky nepřátelské (stále ještě zbytkově buržoazní) společnosti smeteny.[35] Stejně jako

[34] Ostrý popis zastaralé komunistické solidarity najdete v knize Sévillia, Le terrorisme, str. 205–206; viz také Vivian Gornick, A Fierce Attachment: A Memoir (New York: Simon and Schuster, 1987). Stejně jako Bella Abzug kombinuje Gornick nostalgii po starých stranických vazbách s novou „silnou náklonností" k feminismu, o kterém začala psát v 70. letech.

[35] Pro studium politického náboženství v meziválečném období viz Emilio Gentile, La religione della politica: Fra democrazie e totalitarismi (Řím-Bari: Laterza, 2001); Stanley G. Payne, A History of Fascism,1914–1945 (Madison:

fašismus [?] a komunismus považuje postmarxismus buržoazní instituce, zejména v tomto případě jadernou rodinu a definované genderové role, za soustředěné zlo, které je třeba zničit.

Současná levice se také zabývá transpozicí křesťanských témat, která vplétá do postkřesťanské politické tapiserie. Provádí „sakralizaci politiky“, podobně jako totalitní hnutí meziválečného období, a to jediným možným způsobem, a sice přivlastněním a zamaskováním křesťanských obrazů a mýtů. Takový proces by nás neměl překvapovat. Po tisících letech křesťanské výchovy a křesťanské kultury postkřesťanská politická náboženství nutně čerpají své obrazové a narativní materiály z myslí a praktik těch, na které chtějí působit. V Evropě se odvolávání na široce rozšířené obvinění z holokaustu, které má zatížit křesťanské společnosti, může opírat o kdysi zavedenou křesťanskou víru v prvotní hřích. Ve Francii byly křesťanské pamětní desky a sochy připomínající svaté nebo křížovou cestu částečně nahrazeny postkřesťanským (a postrepublikánským) symbolem utrpení (a národní hanby), pamětními deskami, zejména v Paříži a na místech, kde byly zatčeny nebo odkud byly deportovány oběti nacismu.[36] Ve Spojených státech došlo ke stejné transpozici – pod záštitou státu. Zatímco Vánoce ve veřejných institucích se proměnily ve „svátky“, s tresty pro ty, kteří poruší tuto státem nařízenou ústupnost vůči citlivosti, v lednu se pro školáky a zaměstnance

University of Wisconsin, 1996); a časopis Political Religions and Totalitarian Movements, ed. Robert Mallett a Emilio Gentile, vydávaný Frankem Cassem.

[36] Pro zkoumání nedávné manipulace s francouzskou národní pamětí viz Henri Rousso, Vichy, un passé qui ne passe pas (Paříž: Gallimard, 1996).

veřejného sektoru rozvíjí nový sakrální kalendář, který začíná narozeninami Martina Luthera Kinga a pokračuje měsícem černé historie a měsícem historie žen. Tyto nyní povinné oslavy jsou prodchnuty náboženskými city, včetně lítosti nad utrpením nevinných a obětí v minulých nespravedlivých společnostech a mučednictvím zavražděného Kinga, který je možná nejblíže tomu, co postprotestantská společnost může nabídnout jako náhradu za postkatolického svatého Che Guevaru. V těchto oslavách se manažerský stát jeví jako spasitel a reformátor díky své roli v sociálním inženýrství a své práci jako morální učitel. Plánovači a osvícení soudci spojení s tímto režimem, ať už jsou zmíněni nebo ne, jsou hrdinové sociální transformace, kterou by demokratičtí občané měli následovat.[37]

Co však omezuje použití pojmu politické náboženství na to, co je zde popsáno, je jeho sebedestruktivní aspekt. Multikulturní ideologie, kterou hlásají postmarxisté, je, jak tvrdím ve své knize o multikulturalismu, dekonstrukčním počinem, který podrývá vlastní civilizační základy. Především důraz kladený na rozsáhlou imigraci z třetího světa jako na „obohacující“ zkušenost pro obyvatele Západu činí nepravděpodobným, že ti, kdo se pustili do multikulturního experimentu, zachovají to, co budují. Zohledníme-li porodnost mezi rodilými Evropany, která je hluboko pod úrovní porodnosti skupin, které multikulturalisté přivádějí do svých zemí za účelem obohacení, šance na vytvoření dlouhodobého nástupce buržoazní křesťanské společnosti se jeví ještě

[37] Viz Paul Edward Gottfried, Multiculturalism and the Politics of Guilt (Columbia: University of Missouri Press, 2002), str. 39–117.

vzdálenější. Všimněme si, že politická náboženství, která vzkvétala ve třicátých a čtyřicátých letech, kladla vysoký důraz na plodnost – z důvodů, které jsou zřejmé. Nelze vytvořit nové řády, pokud není dostatek lidí, kteří by je naplnili. A konečně, manažerská povaha současného kulturně-politického projektu brání postmarxistickému náboženství v rozvoji trvalého charismatického vedení. Tato charakteristická vlastnost meziválečných politických náboženství v postmarxismu nápadně chybí. Zastánci současného režimu jsou převážně nudní, nekonfliktní úředníci, soudci nebo parlamentní osobnosti, které se snaží oslovit feministky, přistěhovalce a homosexuály. Mužní a bojovní vůdci starších a rozvinutějších politických náboženství zde nemají místo.

Přesto může být užitečné poukázat na překrývání obou tradic posvátné, transformační politiky. Ve svých antiburžoazních, postkřesťanských a transpozičních tendencích a v netoleranci vůči jakémukoli společenskému prostoru, který nesmějí zaplnit, se staré a nové formy politického náboženství navzájem podobají, což stojí za prozkoumání. Při pohledu na politické náboženství, přičemž si uvědomujeme jeho omezenou použitelnost v tomto případě, je možné lépe porozumět postmarxistické levici.

Zde by možná bylo nutné vložit prohlášení, které by v objektivnějším diskurzu nebylo zapotřebí. Nikde v této knize se nepopírá, že v Evropě i jinde se vyskytují pravicoví extremisté. Skinheadi a neonacisté jsou bohužel přítomni v evropských společnostech a občas se dopouštějí vandalismu. Navíc skupiny, které by mohly hrát konstruktivní roli při

upozorňování na názory, které nejsou zastoupeny parlamentními stranickými bloky a správně-soudními vykonavateli politické korektnosti, někdy zahrnují nepříjemné osobnosti. Ačkoli Němečtí národní demokraté (NDP) mohou vznášet užitečné otázky ohledně dopadů islámské imigrace a excesů německého antinacionalismu, kterých se dva hlavní bloky odmítají dotknout, nesou s sebou také znepokojivou zátěž. Projevy předsedy NDP Uda Voigta po působivém volebním výsledku jeho strany v září 2004 v Sasku, kde získala 10 procent hlasů, obsahovaly alarmující odkazy na Hitlera jako „velkého státníka“.

Tato publikace se však snaží zdůraznit, že nástup postmarxistické levice k moci zablokoval demokratický protest a možnost politické sebekorekce, která není vnímána jako politicky korektní. Jedním z důsledků toho, že strany středopravice a levice se vrhají k vnucenému multikulturnímu a postnárodnímu konsensu současné politické kultury, je to, že opoziční síly si musely najít jiné odbytiště. A jako referenční body pro zahájení oprávněného protestu proti kontrole občanského diskurzu mohou někdy sloužit strany, které jsou morálně kompromitované [?].

Na námitku, že přehlížím možnost, že ti, které postmarxistická levice nazývá „fašisty“, by mohli odpovídat tomuto popisu, odpovím tím, že důkazní břemeno zůstává na straně žalobce [!]. A toto břemeno rozhodně není splněno tím, že se nadává někomu, kdo se neřídí nejnovější autorizovanou verzí „antifašismu“. Jak se snažím objasnit v exkurzu o tom, jak se jevím jako nejvíce protiněmecký člen erodované německé

národní komunity, antifašistické nadávky nabývají bizarních forem. Poskytují bývalým nacistům záminku, jak odvést pozornost od své vlastní minulosti tím, že obviňují bývalé antinacisty z nedostatečného antinacionalismu. [S těmito větami – jež se v knize nesčetněkrát oběvují - by si čtenář neměl dělat iluze o intelektuální upřímnosti (viz předešlá věta výše: „Ačkoli mě Paul možná považoval za příliš vzdáleného od své loajality k Frankfurtské škole, souhlasím s jeho adaptací její kritické metody a jeho postřehy jsem aplikoval ve své práci.“) – židovského - autora této knihy, pro něhož není v sebemenším zájmu podat jakkoliv objektivní výklad o nacionálním socialismu, fašismu, či jiných pravicových hnutích. Autor svými analogiemi ustavičně napomáhá přiživovat černobílému obrazu srovnávací metody levice (sotva se lišící od F-škály Žida Adorna) s měřítkem „nacistického zla“, vůči které tak vehementně v průběhu celé knihy vlastně vystupuje, což v důsledku napomáhá levici ve zdání věrohodnosti a legitimity jejich „antifašistických“ metod a analýz. Není třeba se dále nechávat zmýlit a svádět těmito logicky nekonzistentními analogiemi, které autor v knize průběžně podává.] Tento německý případ ilustruje, jak daleko se „antifašismus“ vzdálil od hnutí, proti kterému tvrdí, že neústupně bojuje. Jak navrhl jeden můj kolega, možná by bylo dobré před slovo „antifašista“ přidat nezbytný přívlastek „pseudo“.

Poválečný komunismus

Komunistická vrcholná doba

Rok 1945 znamenal konec ničivé světové války, která si vyžádala více než 30 milionů evropských obětí, zničila města a způsobila nedostatek potravin, který trval až do roku 1947. Pro evropské komunisty však tato devastace byla důvodem k optimismu. Sovětská armáda postoupila na západ až k Labi a režimy sovětského typu převzaly území obsazená Rudou armádou, která pronásledovala ustupující německou Wehrmacht. Polsko bylo nuceno postoupit své východní regiony Sovětskému svazu, ale dostalo možnost posunout své hranice na západ, do bývalého Pruska a Slezska, čímž vznikla (nebo byla Polákům vnucena) komunistická vláda lemující Odru a Nisu. V roce 1945 došlo pod sovětským tlakem k přerozdělení zemědělské půdy v Maďarsku, Bulharsku a Rumunsku, třech zemích, které tehdy ležely v sovětské sféře vlivu. Díky této reformě, která byla nakonec nahrazena nucenou kolektivizací, se více než 2 miliony rodin, které dříve neměly žádnou půdu, stalo vlastníky zemědělských pozemků.[38]

Ačkoli rolníci a další strany ve všech třech zemích podporovaly pozemkovou reformu, zásluhy za ni připadly komunistům ze strany západních sympatizantů. V roce 1945 skutečně masové komunistické strany sílily jak v Itálii, tak ve Francii. V říjnu 1945, v prvních poválečných volbách, získala Francouzská komunistická strana 26,1 procenta hlasů; její podíl

[38] Tyto reformy jsou podrobně popsány v knize Waltera Laqueura Europe in Our Time, 1945–1992 (New York: Penguin Books, 1992).

neklesl pod 25 procent v žádných volbách do Národního shromáždění před rokem 1958. V Itálii se komunistická strana rozrostla z (stále tajného) počtu 10 000 členů v roce 1944 na více než 2 miliony v roce 1947 a na čas se stala největší evropskou komunistickou stranou mimo sovětský blok. (Ačkoli komunisté ve Francii získali více hlasů než jejich italští kolegové, jejich členské seznamy zůstaly menší.) Navíc až do května 1947 zastávali komunisté ministerské posty ve francouzské a italské vládě. Spoluvládnoucími stranami byli křesťanští demokraté (ve Francii nazývaní Mouvement Populaire Républicain) a socialisté; v roce 1948 si tyto tři strany rozdělily mezi sebou více než 90 procent voličů.[39] Jak se studená válka vyostřovala a komunisté dali jasně najevo svou neochvějnou podporu sovětské straně, protisovětští křesťanští demokraté v Itálii pod vedením populárního a dynamického Alcideho De Gasperiho přerušili spolupráci s krajní levicí.

Zřejmou otázkou je, proč komunisté dosáhli takového volebního úspěchu v Itálii a Francii. V Nizozemsku, Skandinávii a Anglii byla jejich volební přítomnost minimální a v prvních volbách do německého Bundestagu v roce 1949 získali komunističtí kandidáti ne více než 5 procent hlasů. Často se uvádí argument, že nerevoluční socialistické strany (jako britští labouristé) nesly břemeno reformní politiky v severní, převážně protestantské Evropě, které komunisté museli automaticky převzít v latinských zemích. Společnosti se silnou

[39] Viz Kriegel, French Communists, str. 359–362, 378–379; a Marc Lazar, Maisons rouges: Les partis communistes français et italien de la libération à nos jours (Paříž: Aubier, 1992).

parlamentní tradicí navíc mohly mírovými prostředky dosáhnout toho, co francouzská, italská a španělská dělnická třída považovala za možné pouze prostřednictvím revoluční strany. Francouzi a Italové se proto obrátili k politikům, kteří podporovali marxistickou revoluci a chválili sovětskou diktaturu, aby dosáhli změn, které jinde bylo možné dosáhnout prostou rotací stran.[40]

Ačkoli není zcela nesprávné, toto liberální vysvětlení studené války, popularizované [Židy] Gabrielem Almondem a S. M. Lipsetem, přehlíží určité paralely mezi komunistickou a nekomunistickou levicí v poválečné Evropě. Italská, francouzská a britská poválečná vláda, které všechny silně inklinovaly k levici, prováděly podobné znárodňovací plány a vzdělávací programy. Navíc to, co vedlo francouzské komunisty k opuštění vládní koalice v roce 1947, byla neochota přijmout zastropování francouzských mezd, které prosazovalo Lidové republikánské hnutí, což byl nesoulad, který neměl nic společného s komunistickou revolucí. Během svého působení ve vládě se komunisté snažili nekritizovat francouzský kolonialismus a dokonce vymýšleli ospravedlnění pro jeho krátkodobé pokračování; zároveň podporovali hromadné trestání (nekomunistických) válečných kolaborantů, jejichž skutečným proviněním v mnoha případech nebylo nic jiného

[40] Ačkoli S. M. Lipset spojuje radikalismus dělnické třídy s dalšími faktory, zejména s rychlou industrializací, zdůrazňuje také fungování „relativně umírněného a konzervativního“ odborového hnutí jako opory proti radikálnímu socialismu; viz Lipset, Political Man: The Social Bases of Politics, rozšířené vydání (Baltimore: Johns Hopkins, 1981), str. 45–47, str. 73–75. Viz také Gabriel Almond, The Appeals of Communism (Princeton: Princeton University Press, 1954).

než to, že byli známí jako antikomunisté. Jakmile byli komunističtí vůdci mimo vládu, cítili se svobodní a mohli vyvolávat nepokoje, organizovat antikoloniální demonstrace a na konci roku 1947 uvrhnout Francii do série povstaleckých stávek.[41]

V poválečné situaci mnoho socialistů, stejně jako komunistů, vyjadřovalo prosovětské postoje a vůdce Italské socialistické strany Pietro Nenni, ačkoli nebyl komunista, usiloval o to, aby komunisté zůstali v italské vládě. V celostátním průzkumu veřejného mínění provedeném ve Francii v září 1944 považovalo více než 61 procent respondentů Sovětský svaz za zemi, která nejvíce přispěla k osvobození jejich země; pouze 29 procent naopak přisuzovalo tento úspěch Američanům, kteří nesli hlavní břemeno invaze v Normandii.[42]

V poválečné Evropě komunisté využili trendů, které sami nezahájili. Voliči se prudce přiklonili k levici, částečně jako reakce na nacisty, kteří byli vykreslováni jako krajní pravice, a částečně proto, že levice byla považována za vhodnou pro provedení reforem, které si mnoho Evropanů přálo. Zkáza způsobená válkou zvýšila naléhavost obnovy společností takovým způsobem, který by odstranil nebo alespoň zmírnil chudobu prostřednictvím strukturálních změn a přerozdělení příjmů. Sověti byli na konci války obecně vnímáni jako zastánci dobra, protože se snažili řešit některé stejné materiální problémy, s nimiž se potýkali západní Evropané, „vědeckým“

[41] Viz Jean Ranger, „L’évolution du vote communiste en France depuis 1945“, v knize Le communisme en France (Paříž: Armand Colin, 1969), str. 211–54.
[42] Citováno v Sévillia, Le terrorisme, s. 15.

způsobem a protože při boji proti „německému fašismu“ ztratili přes 20 milionů svých spoluobčanů. Takové názory zdaleka nebyly výsadou levicových radikálů, ale zaznívaly i mezi „demokratickými socialisty“, jako byli Pietro Nenni a Aneurin Bevin, kteří se v studené válce pomalu přikláněli na stranu Ameriky.[43]

Reprodukování tohoto poválečného pohledu neznamená jeho obhajobu. Pro tento shovívavý pohled na komunisty a jejich sovětské pány bylo zásadní zapomenout na to, co v roce 1945 představovalo strašlivou nedávnou historii. Prosovětsky smýšlející respondenti pohodlně zapomínali na to, jak komunisté ve Francii a Itálii sloužili nacistům, zatímco Hitler a Stalin byli spojenci od podzimu 1939 do jara 1941, na zradu pozdějšího „antifašisty“ Maurice Thoreze, který jako francouzský vojenský dezertér nabídl po pádu Francie (26. června 1940) svou pomoc Hitlerově armádě, a miliony vražd spáchaných sovětským státem na „třídních nepřátelích“.[44] Je pochybné, že prosovětští Evropané nevěděli v roce 1945 o sovětských gulazích alespoň tolik, kolik věděli o nacistických koncentračních táborech, ačkoli francouzský levicový tisk, včetně Le Monde, odsuzoval jakoukoli zmínku o této skutečnosti (tehdy stejně jako dnes) jako projev neochoty bojovat proti fašistickým hrozbám. Pokud má bývalý italský

[43] Muriel Grindrod, The Rebuilding of Italy: Politics and Economics, 1945–1955 (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1955).

[44] Sévillia, Le terrorisme, s. 51; Stéphane Courtois, Du passé faisons table rase: Histoire et mémoire du communisme en Europe (Paříž: Robert Laffont, 2002), se zabývá takovými komunistickými ostudami, jako je přínos strany a Thoreze k pádu Francie v roce 1940.

komunista Lucio Colletti pravdu, že „existovala lež [bugia] zvaná Sovětský svaz“, mnoho jeho krajanů, kromě členů komunistické strany, ji spolklo.[45] Proč tak učinili, je jiná otázka, ale měla by být položena až poté, co připustíme, že komunisté i nekomunisté v západní Evropě měli podobná očekávání ohledně sovětské moci a že tendence ignorovat sovětskou a komunistickou historii útlaku a zrady se neomezovala pouze na členy komunistické strany.

A konečně, tam, kde se komunistické strany uchytily do roku 1946, tak učinily tím, že plnily sociální funkci – jak zdůrazňuje historik Andrea Ragusa. Byly to strany „dělnické třídy“, jejichž většina hlasů a alespoň část vedoucích kádrů (včetně Thoreze) pocházela z dělnické třídy.[46] V Itálii a Francii byly strany propojeny s obrovskými odborovými svazy, Confederazione Generale del Lavoro a Confédération Générale du Travail, a pouze díky americké finanční pomoci se mohl explicitně nekomunistický odborový svaz Force Ouvrière rozvíjet a získat masovou členskou základnu v poválečné Francii. Převaha dělnické třídy ve francouzském komunismu byla patrná ještě v roce 1979, kdy 46,5 procent členů s průkazkou tvořili (typicky muži) tovární dělníci, což byl přibližně stejný podíl jako v italské straně. Většina těchto členů nikdy nenavštívila Sovětský svaz, ale drtivá většina četla komunistický časopis L’Humanité, který neustále popisoval sovětský blok jako rodící se dělnický ráj. V každém případě

[45] Citováno v La Repubblica, 4. listopadu 2001, 20.
[46] Viz Andrea Ragusa, I comunisti e la società italiana (Řím: Editore La caita, 2003).

Sověti vedli boj proti Spojeným státům, které se tehdy údajně pokoušely vtáhnout evropský proletariát do protikomunistické křížové výpravy. Odpor proti „americkému imperialismu“ se zdál nezbytný k zajištění míru a výhod pro dělnickou třídu ve Francii. Tento názor potvrzovali „odborníci“, typickým představitelem nichž byl Frédéric Joliot-Curie, fyzik a „mírový aktivista“ strany, nositel Nobelovy ceny, a mezinárodní Hnutí za mír.[47] Francouzské a italské stranické programy sice hovořily o „znárodnění“ nebo „socializaci“ výrobních prostředků, ale totéž platilo i pro anglické labouristy a další „demokratické“ socialisty. Až do roku 1959 se německá socialistická strana, kterou v roce 1949 podpořila Trumanova administrativa, definovala jako marxistická strana.

Komunistické strany se skládaly převážně z mužských dělníků, z nichž většina neměla v lásce katolickou církev. Považovali tuto instituci za sociálně reakcionářskou sílu, i když přispěla mírovým aktivistům Abbé Boulierovi z Katolického institutu v Paříži a vyslala dělnické kněze, kteří spolupracovali s členy komunistické strany. Ve Francii bylo komunistické hnutí vnímáno – nebo se samo prezentovalo – jako pokračování francouzské revoluce, zejména její radikální jakobínské fáze, ačkoli podle Kriegelova prohlášení o svém odpadnutí od komunistické víry bylo také „novou etapou v dějinách lidstva, stejně jako tomu bylo dříve křesťanství“.[48] Ať už intelektuálové s tímto hnutím spojovali jakékoli zmatené sny, pro dělníky znamenalo ideologickou identitu, sociální solidaritu a politické

[47] Sévilia, Le terrorisme, s. 10.
[48] Kriegel, Ce que j’ai cru comprendre.

zastoupení. Lze sice kritizovat prostředky, které k těmto účelům zvolili, ale těžko lze tvrdit, že to nebyly jejich záměry, když do strany vstupovali.

Mezi západními komunistickými stranami byli intelektuálové a umělecké celebrity, kteří tvořili druhou vrstvu mimo dělnickou třídu a stranické funkcionáře. Ne všichni příznivci této druhé vrstvy byli přímo členy strany, ale i na „spolucestující“ se dalo spolehnout (možná dokonce více než na řádné členy komunistické strany), že budou hájit konkrétní stranické linie – a zejména zvláštní vztah se Sovětským svazem. [Žid] Raymond Aron ve svém široce čteném pamfletu proti „opiu intelektuálů“, který vyšel v roce 1955 jako kniha pod stejným názvem, brojil proti stalinistům, kteří nebyli členy komunistické strany, stejně jako proti členům komunistické strany.[49] V Paříži vycházelo několik publikací, jako například Lettres Françaises, Nouvel Observateur, Esprit, Les Temps Modernes a komentářová sekce Le Monde, ve kterých se objevovali publicisté, kteří se formálně nepřipojili ke straně, ale nikdy nezapomněli bránit sovětskou vlast a odsuzovat její kritiky. Někteří z těchto autorů, jako Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Louis Althusser a Claude Merleau-Ponty, se nakonec stali komunisty, ale jiní, jako katolický levičák Emmanuel Mounier, brojili proti „smrtelnému hříchu“ antikomunismu, aniž by vstoupili do strany.[50]

---

[49] Robert Aron, L’opium des intellectuels (Paříž: Calmann-Lévy, 1955); Jules Monnerot, La sociologie du communisme et l’échec d’une tentative religieuse au XX siècle (Paříž: Editions Libres, 1949).

[50] Úplné zpracování těchto událostí najdete v knize Dominique Desanti, Les Staliniens (Paříž: Fayard, 1975).

„Problémy“, abychom použili současný termín, které tyto a další intelektuály přivedly do komunistického tábora, byly jen v malé míře tím, co motivovalo komunisty z dělnické třídy. Pro historika francouzské revoluce Alberta Mathieze a italského „sekulárního“ filozofa Lucio Collettiho komunismus představoval příslib zcela sekularizované společnosti, ve které by byla nenáviděná katolická církev vytlačena z veřejného života a náboženské pověry vymýceny. Pro židovské intelektuály Annie Kriegelovou, Waltera Benjamina, Erica Hobsbawma a další z jejich prostředí představovali komunisté politickou alternativu ke stranám a platformám, které byly spojeny s nežidovským nacionalismem nebo křesťanstvím. Je zřejmé, že by bylo obtížné oddělit (a ani tito radikálové by to nechtěli) jejich komunistickou loajalitu od jejich strachu z evropského antisemitismu. Dalším důvodem, proč se někteří intelektuálové rozhodli pro tento osudový krok, byl německý deníkář [židovského původu] Victor Klemperer, protestant židovského původu, který přežil válku v Německu po mnoha zkouškách, včetně bombardování Drážďan. Ačkoli byl na začátku svého deníku v březnu 1933 liberálním monarchistou a německým vlastencem, v listopadu 1945 se Klemperer připojil ke Kommunistische Partei Deutschland ve východním Německu. Věřil, že tento krok je nezbytný, „protože pouze nejrozhodnější obrat doleva může Německo vytáhnout z jeho současné bídy a zabránit jejímu opakování“.[51] „Bídou“ bylo zjevně nacistické dědictví, které přivedlo k pádu Německo a

[51] Victor Klemperer, Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten (Berlín: Aufbau Verlag, 1997), 2:876–77.

Klempererovy židovské soukmenovce, včetně Židů z východní Evropy, s nimiž se během nacistického pronásledování ztotožnil.

Pro komunistické intelektuály bylo stejně důležité vnímání strany jako spojovacího článku s odbojem proti fašismu během druhé světové války. Ačkoli komunisté v tomto boji dosáhli přinejlepším smíšených výsledků, do konce války se jim podařilo prezentovat se jako nejkonzistentnější a nejodvážnější odbojáři. (Jejich tvrzení, že ve Francii bylo Němci zastřeleno sedmdesát tisíc jejich členů, nebylo nikdy prokázáno.) Takové smíšené výsledky v boji však mohly platit stejně tak pro poválečné oslavovatele odboje, kteří se stali komunisty. Sartre a Beauvoir tak prožívali svůj znovuzrozený odboj tím, že se účastnili komunistických antifašistických rituálů a používali proti svým osobním nepřátelům přezdívku „kolaborant“. To, co skutečně udělali během německé okupace, což bylo velmi málo, mělo menší význam než to, jak interpretovali svůj odboj a práva, která jim z něj plynula.[52] Tento rituál znovuprožití ilustrovaly protesty a nadávky, které Sartre a další sympatizanti strany pomáhali podněcovat, když několik členů hnutí odporu, kteří skončili v Rusku, tvrdilo, že Stalin držel lidi v gulazích, které připomínaly nacistické koncentrační tábory. Mezi zahraničními svědky, kteří se přihlásili, aby tuto praxi zdokumentovali, byli přeběhlý sovětský úředník Victor Kravčenko a bývalá komunistka Margarete Buber-Neumannová, která byla uvržena do gulagu a jejíž manžel byl

[52] Giles Ragache a Jean-Robert Ragache, Des écrivains et des artistes sous l’occupation, 1940–1944 (Paříž: Hachette, 1988), str. 69–77, str. 253–263.

zastřelen, když jako němečtí uprchlíci odešli do Ruska. Zastánci komunistické verze pokračujícího odboje se rychle vrhli na ty, kteří mluvili o sovětských gulazích, a označili je za patologické lháře, agenty amerického kapitalismu a „zadní voj nacistického nepřítele“.[53] Když v roce 1947 vyšla francouzská překlad Kravčenkovy autobiografie I Chose Freedom, stalo se pro francouzské komunisty a jejich compagnons de route součástí boje proti nacismu zabránit tomu, aby se tato kniha dostala do knihoven. Jak informovaly časopisy Lettres Françaises a L'Humanité své čtenáře, Kravčenko a jeho zlovolní stoupenci zaplavovali své krajany „záplavou nacistické propagandy“.

Hledání marxistické ortodoxie

Ať už intelektuály k tomuto postoji vedlo cokoli, s největší pravděpodobností to nebyla víra v marxisticko-leninistické doktríny nebo v přednosti dialektického materialismu. Francouzští, italští, angličtí a další komunističtí intelektuálové překrucovali nebo vymýšleli fakta, aby vyhovovala jejich existenciální potřebě. Jako Židé, protestanti (Sartrova rodina byla kalvinistická), antiklerikální katolíci nebo extrémní „antifašisté“ tito intelektuálové nakonec skončili jako komunisté nebo jejich souputníci. Při pohledu na ty, kteří se traumaticky odtrhli od strany, v knize The God That Failed, kterou editoval anglický labourista R. H. S. Crossman, je

[53] Viz například André Pierre, „J'avoue que je n'aime pas la race des apostats et renégats“, Le Monde, 25. července 1947; André Pierre, „Comment fut fabriqué Kravchenko“, Le Monde, 13. listopadu 1947; a André Wurmser, „Un pantin dont les grosses ficelles sont made in the USA“, Lettres Françaises, 15. dubna 1948.

zřejmé, že nezaujatá reflexe neměla téměř nic společného s tím, proč se přispěvatelé připojili ke straně nebo ji opustili.[54] Morální a osobní obavy, které vedly tyto bývalé komunisty ke vstupu do strany, je později přiměly, aby se proti ní s hrůzou obrátili. Přesvědčení o správnosti Marxových ekonomických a historických premis a jejich leninistickém výkladu a následné zpochybnění těchto premis zřejmě příliš nepřispělo k tomu, aby se intelektuálové začali zajímat o komunismus nebo se od něj odvrátili. Zatímco evropští dělníci se stali sociologickými komunisty, intelektuály lze označit za ty existenciální. Ani jedna ze skupin však vážně neusilovala o „vědu o socialismu“, což v šedesátých letech s rozpaky zaznamenal francouzský komunista Louis Althusser. Jeho postřeh, uvedený v předmluvě k dílu Pour Marx z roku 1965, končí rétorickou otázkou: „Kde jsou naši teoretici, kromě utopistů Saint-Simona a Fouriera, které Marx rád zmiňoval [s posměchem], kromě Proudhona, který nebyl marxista, a Jeana Jaurèse, který jím byl jen minimálně?“[55] Když Althusser kritizoval „trvalou absenci teoretické kultury v historii francouzského dělnického hnutí“ a jeho „skromné teoretické zdroje“, neměl na mysli, že toto hnutí nemělo žádné myšlenky. Francouzští komunisté měli myšlenek dostatek, například o terapeutickém využití násilí, zlech amerického kapitalistického impéria, roli revolučního odhodlání jako existenciálního potvrzení a jednostranné brutalitě evropského kolonialismu. V těchto tématech však chybělo chápání marxismu jako „vědy“, kterou lze historicky

[54] The God That Failed, ed. R. H. S. Crossman (New York: Bantam Books, 1952).
[55] Althusser, Pour Marx, s. 13, 14.

ověřit. Althusser ve Francii, Colletti v Itálii a spousta teoretiků ze sovětského bloku se pokusili dokázat, že marxismus je vědecký alespoň ve svém vlastním pojetí.

Příležitostí k této teoretické obhajobě Marxova „materialistického vědomí“ a vědecké analýzy dějin byla popularita mistrových Frühschriften, tedy jeho raných spisů, často objevených jako rukopisy, které pocházejí z počátku 40. let 19. století. Kritické pro tuto fázi Marxovy práce byly Ekonomické a filozofické rukopisy (1844), v nichž byly předjímány některé hlavní myšlenky šedesátých let o lidské odcizenosti, vzájemné závislosti lidského společenského vědomí a individuálního sebezdokonalování a dehumanizujících účincích soukromého vlastnictví a kapitálové výroby. Ačkoli se rukopisy věnovaly především dělbě práce v rozvíjející se národní ekonomice, jak ji chápal Adam Smith, a otupující roli pozemkového bohatství a zastaralému postavení vlastníků půdy (témata zkoumaná [Židem] Davidem Ricardem), rukopisy se staly populárními díky komentářům o odcizení člověka od jeho lidské a individuální podstaty v kapitalistické ekonomice.[56] Prohlášení tohoto druhu lze najít již v Marxově doktorské disertační práci z roku 1839, v jeho Tezích o světském a nadpozemském náboženství, které rozvinul teolog Ludwig Feuerbach (1845), až po odkazy na ekonomické

[56] Provokativní potvrzení toho, co se stalo novolevicovým výkladem Marxe, z pohledu pravice zastávající volný trh, viz Paul Craig Roberts, Alienation and the Soviet Economy: The Collapse of the Socialist Era (New York: Holmes and Meier Publishers, 1990), str. 1–19. Viz také „Ökonomisch-philosophische Manuskripte“ v Marx-Engels Studienausgabe, ed. Iring Fetscher (Frankfurt nad Mohanem: Fischer Verlag, 1975), 2:35–129.

odcizení v Kapitálu. Všechny tyto poznámky zdánlivě naznačovaly, že pro Novou levici 60. let a pro „nevědecké" francouzské marxisty bylo možné mít marxistickou tradici, která nebyla ve svém pohledu na lidskou přirozenost skutečně materialistická, ale zahrnovala humanistickou perspektivu a zároveň se stavěla proti kapitalistické odcizenosti.

Tuto rekonstrukci Marxova učení podpořily různé spisy o mladém Hegelovi, zejména ten od maďarského komunisty (a dlouholetého člena Frankfurtské školy [a Žida]) Georga Lukácse. Byly nalezeny paralely mezi Hegelem, který již v roce 1802 komentoval dehumanizující účinky národního hospodářství, a Junghelián y, radikálními stoupenci německého filozofa, v jehož kruhu se mladý Marx pohyboval na konci třicátých a na počátku čtyřicátých let devatenáctého století. Marxovy rané spisy se tak staly rozšířením a zdokonalením v podstatě hegelovské analýzy historie a společnosti.[57] Tyto spisy zdůrazňovaly duchovní odcizení vyplývající ze života ve světě, který neuspokojoval existenciální potřeby. Ekonomika byla špičkou ledovce, která poukazovala na „iracionální" společnost, která neodpovídala lidskému vědomí v tom, co mělo být vrcholem historické situace člověka, a která skrývala materiální, filozofické a politické předpoklady pro svobodu. Hegelovská dialektika, spojující ontologický, koncepční a historický vývoj, je považována za zachovanou v raném Marxovi, který zůstal v podstatě hegeliánem zabývajícím se ekonomickým útlakem. Ve skutečnosti tento hegeliánský aspekt

[57] Georg Lukacs, The Young Hegel, překlad Rodney Livingston (Londýn: Merlin Press, 1975).

tvořil základní kámen humanistického Marxe. Jeho nejaktuálnějšími díly byla ta nejranější; jeho pozdější ekonomické spisy pouze odrážejí tyto zájmy a obavy, které se objevily v jeho díle do roku 1845 – nebo jinak přehánějí „materialistickou tendenci“, předznamenanou v Ekonomických a filozofických rukopisech.[58]

V polovině 60. let všichni marxisté, kteří se chtěli profilovat, zdůrazňovali „epistemologický“ problém, který narušoval marxisticko-leninistické studie. Německý komentátor Iring Fetscher tak v úvodu k Marxovým raným dílům z roku 1975 poukazuje na koncepční neúplnost Ekonomických a filozofických rukopisů. Podle Fetschera toto smíchání filozofie a ekonomie nastiňuje některé rysy tržní ekonomiky, ale „nezkoumá dynamické síly změny v kapitalistické výrobní formě“. Fetscher dále cituje „přední vědce [marxismu] v NDR“, kteří tvrdí, že „vědecký marxistický výzkum, zejména v ekonomické oblasti, zůstává na startovní čáře“ a „že neexistuje dobře vyvinutá marxistická metoda pro studium mechanismů moderní kapitalistické činnosti“.[59] Fetscher, interpret Hegela, se výslovně nezabývá idealistickým problémem, ale naznačuje, že jeho marxističtí kolegové se dopustili chyby, když opustili Marxův „vědecký standard“.

Althusser naopak nešetří slovy, když pojmenovává své nepřátele, ty, kteří Marxe považují za humanistického filozofa

[58] Viz Paul Gottfried, „Lukacs’ The Young Hegel Reexamined“, Marxist Perspectives (zima 1979/1980), str. 144–155; a Lee Congdon, The Young Lukacs (Chapel Hill: University of North Carolina, 1983).
[59] Fetscher, Marx-Engels Studienausgabe, 2:11.

nebo jeho pozdější materialistické dílo za pouhý dodatek k jeho kázáním o „odcizení“. Tyto nesprávné interprety napadá tím, že se snaží dokázat, že Marx nikdy nebyl hegeliánem. Ve svých raných pracích byl progresivním kantovcem, který se pak v polovině 40. let 19. století odklonil od těchto mladistvých filozoficko-etických zájmů. V této obhajobě „skutečného marxismu“ v opozici k „imaginárnímu marxismu“ Althusser zdůrazňuje „epistemologický zlom“ mezi Marxovou „ideologickou fází“ až do roku 1845 a jeho pozdějším obratem k materialistickému pohledu na historii. Druhá fáze se dělí na „zralá díla“, která sahají od materialistického čtení Hegela, čerpajícího převážně z Feuerbacha, až po autorství Nástinu kritiky politické ekonomie, kritického náčrtu rozporů kapitalismu, který směřuje k Kapitálu. Teprve na konci 50. let 19. století se údajně setkáváme se „zralým“ Marxem a jeho komplexní ekonomickou interpretací dějin. Althusser se ubírá opačným směrem než interpretace nové levice šedesátých let, když „podstatného“ Marxe klade na konec jeho života a jeho raná díla považuje buď za náznaky jeho zkoumání produktivních forem, nebo za zbytky jeho „ideologické“ fáze. Tyto ideologické prvky lze vysledovat až ke Kantovi, který stejně jako mladý Marx potvrzoval souvislost mezi politickou svobodou a individuálním etickým vědomím. Althusser cituje mladého Marxe ohledně Hegelovy idealizace pruské monarchie a zabývá se jeho kritikou pruské cenzury v Marxově rodném Porýní, přičemž oba příklady uvádí jako doklad Kantova vlivu. Althusserova genealogie dává smysl z hlediska toho, co se snaží dokázat. Hegelovský marxismus se rozšířil ze střední Evropy až na levý břeh Seiny v Paříži, jak Althusser v roce 1962

poznamenal s rozhořčením. V té době v eseji pro La Pensée sarkasticky poznamenal, že „pojem totality je bez rozdílu aplikován na Hegela i Marxe, ať už gestaltovými psychology, nebo Jean-Paulem Sartrem“.[60]

Althusser stejně tak brojí proti „mechanistickému materialismu“, který považuje za stejně chybný jako jeho „dvojče, idealismus svědomí“. Cituje Engelse a Marxe proti zjednodušujícím materialistickým vysvětlením, která neberou v úvahu společnosti a kultury, v nichž se etablovaly produktivní formy. Tato mechanistická vysvětlení ignorují politické a kulturní tlaky, které zesilují ekonomické rozpory. Althusser označuje tuto kombinaci revolučních okolností jako „surdétermination“, situaci charakterizovanou „jednotnou složitostí“ příčin. Ale v této spleti okolností zůstává zřejmá „dominantní struktura“ (structure à la dominante), konkrétně mocenské vztahy zakotvené v produktivních formách, které pohánějí revoluční reakce. Althusser se snaží odlišit tuto úvahu o ideologických faktorech od hegelovského idealismu, který podle něj nebere v úvahu politické nebo kulturní determinanty o nic více než ekonomické: „Pro Hegela není principem, který sjednocuje a určuje sociální totalitu, sociální ‚sféra‘, ale princip, který nemá v společnosti žádné místo ani formu, protože se nachází na všech místech a ve všech formách.“[61] Hegel aplikuje

[60] Althusser, Pour Marx, s. 47–83, 208.

[61] Tamtéž, s. 208, 210, 102–4; Louis Althusser, Marx et Lénine devant Hegel (Paříž, PCM, 1972). Constanzo Preve (1943–), neomarxistický interpret marxistického odcizení, napsal kritickou studii o Althusserově obhajobě „vědeckého materialismu“ jako jádra marxistického myšlení, Politique et philosophie dans l’oeuvre de Louis Althusser (Paříž: PUF, 1993). Preve se snaží zachránit Marxe „humanistu“, zabývajícího se psychologickými a kulturními

abstraktní pojem „duch“ na politický, náboženský a historický život, v němž jsou jednotlivé společnosti zobrazovány jako pomíjivé instance. Tím nakonec internalizuje a spiritualizuje to, co pro Marxe představovaly sociální struktury spojené s ideologickými nadstavbami.

Toto pohrdání Hegelem je charakteristické pro francouzsko-italské socialisty v šedesátých letech, kteří hájili „skutečný marxismus“ tváří v tvář „humanistickému“ socialismu. Lucio Colletti (1924–2001) tak k obvinění, že hegeliánští marxisté byli ve skutečnosti hegeliánskými metafyziky, přidal ještě závažnější obvinění, že uváděli do módy středověké katolické fantazie. Důsledky tohoto obvinění lze správně zvážit, vezmeme-li v úvahu hluboké antiklerikální city, které se vyskytovaly u Collettiho a dalších italských komunistů. V případě Collettiho byla v jeho útocích proti „hegelianizujícím“ marxistům vždy patrná silná nechuť ke katolickému myšlení a ke smíchání zájmů církve s politickou korupcí ze strany Křesťanské demokratické strany.

Ve svých sebraných esejích a později jako redaktor respektovaného marxistického časopisu La Sinistra Colletti málokdy promarnil příležitost zaútočit na Lukácse a další „neoscholastické“ interprety Marxovy materialistické analýzy ideologie. Colletti kategoricky odmítal přisuzování hegelovského pojetí vědomí Marxovi nebo marxismu a v Il Marxismo e Hegel, zejména v polemikách o Lukácsovi a

dopady kapitalismu, před Althusserovým obrazem Marxe jako historického materialisty. Stejné body jsou rovněž řešeny v Preveho knize Marx inattuale: Eredità e prospettiva (Turín: Bollati Boringhieri, 2004).

Frankfurtské škole, zesměšňuje scholastickou hierarchii zprostředkovaných forem bytí, která je jádrem hegelovské filozofie.[62] Tato hierarchie byla „kritickou podstatou“ Hegelova spekulativního myšlení, které Frankfurtská škola vpašovala do levicového rámce tím, že se zabývala v podstatě Hegelovou ideou vědomí. Tato fixace a neustálé srovnávání Hegela a Marxe ztěžovaly pochopení jednoduchého axiomu, že skutečným historickým motorem byla konfigurace produktivních sil a tříd, které vyplynuly z tohoto vzorce ekonomické interakce. Je třeba poznamenat, že navzdory Collettiho obratu doprava v 80. a 90. letech a jeho vazbám před smrtí na pravicovou vládní koalici v Itálii, Casa della Libertà, se nikdy nesmířil s katolickými aspekty italského života. Až do konce svého života se hlásil k renesanci a k liberálním vlastencům 19. století, kteří sjednotili Itálii. V těchto příkladech našel zástupce latinské perspektivy, která nebyla znečištěna klerikalismem, levicí nebo „domácí kriminalitou“ (crimine nostrano) Mussoliniho diktatury.[63]

Nemateriální revoluce

Kromě této obavy z idealisticko-humanistického zkažení marxistické „vědy“ museli západoevropští komunisté v šedesátých letech vysvětlovat, proč kapitalistické ekonomiky a režimy (ve skutečnosti evropské sociální státy) nekolabovaly

[62] Viz Lucio Colletti, Il Marxismo e Hegel (Bari: Laterza, 1976), 1:11–13, 13–32, 109–22, 2:357–402; a Paul Gottfried, „Marx contra Hegel: The World of Lucio Colletti“, Marxist Perspectives (podzim 1978), str. 138–47.

[63] Citováno v La Repubblica, 4. listopadu 2001, 20; viz také podobný hold téhož dne od Gian Antonia Stelly, „Ricordo di LC“, na redakční stránce Corriere della Sera.

ani nepodléhaly „vnitřním rozporům“. Proč nebyla dělnická třída dostatečně rozhořčena rozdíly v příjmech mezi sebou a průmyslovými magnáty, aby se pokusila tuto situaci změnit silou? A proč mezi západní evropskou většinou obyvatelstva nepanovalo všeobecné přesvědčení, že se jejich materiální podmínky zhoršují a bez socialistické revoluce se budou dále zhoršovat?

Důvody tohoto nedostatku revolučního vědomí se stanou zcela jasnými, když se podíváme na francouzskou ekonomiku v období mezi rokem 1946 a polovinou 70. let. Až do ropné krize v roce 1973 rostl francouzský hrubý národní produkt každý rok nejméně o 5 procent a do roku 1980 se příjmová křivka, která sedmdesát let předtím ukazovala rozdíly v platech v poměru 50:1, s několika výjimkami zmenšila na méně než 5:1. Ačkoli podíl továrních dělníků ve Francii zůstal stabilní a mezi rokem 1946 a polovinou 90. let se pohyboval kolem 30 procent, docházelo k dalším změnám v zaměstnání, které neodpovídaly očekáváním vedení Komunistické strany. Více než 40 procent francouzské pracovní síly se nakonec stalo zaměstnanci ve veřejném sektoru a podíl řemeslníků a podnikatelů se ve stejném období snížil o polovinu.[64] Kromě toho se v devadesátých letech začala zmenšovat i třída průmyslových dělníků, protože francouzští „zaměstnanci“ se začali přiklánět k tehdy se rozšiřující ekonomice služeb. Zemědělský sektor, který Marx v polovině devatenáctého

[64] Viz Jean Fourastié, Les trente glorieuses (Paříž: Fayard, 1988); Henri Mendras, La seconde révolution française 1965–1984 (Paříž: Gallimard, 1988); a Yves-Marie Laulan, Pour la survie du monde occidental (Paříž: Le Cherche Midi Editeur, 2001).

století správně považoval za konzervativní sílu, se stal společensky stále méně významným a v druhé polovině dvacátého století klesl z 35 procent na méně než 7 procent národní pracovní síly.[65]

Srovnatelné hospodářské oživení vedoucí k sociálním změnám nastalo po roce 1945 i v dalších zemích západní a střední Evropy, i když v některých případech, jako například v západním Německu, začalo pozdě nebo, jako v Itálii, probíhalo nepravidelně. V polovině šedesátých let byla průmyslová výroba v Itálii, Německu a Holandsku třikrát vyšší než v roce 1914. Průměrné reálné mzdy se mezi lety 1951 a 1961 v západní Evropě a v Německé spolkové republice více než zdvojnásobily, a to navzdory skutečnosti, že maloobchodní ceny současně vzrostly o 50 procent. To znamenalo, že vnitřní sociální rozpory, které měly vyústit v revoluci, se stávaly méně zřejmými.[66] Kromě toho bylo obtížné vykreslit evropské sociální státy s rozsáhlým veřejným sektorem a znárodněným průmyslem jako modely volného trhu, které by marxisté mohli věrohodně popsat jako čistý kapitalismus. Termín neokapitalismus se objevil v padesátých a šedesátých letech, aby charakterizoval poválečnou evropskou ekonomiku, která kombinovala růst mezd a spotřebního zboží se sociálními programy a částečně znárodněnou výrobou. Ve skutečnosti v

---

[65] Jacques Freymond, Western Europe since the War:A Short Political History (New York: Praeger, 1964), str. 152–157; A Decade of Cooperation: Achievements and Perspectives (Paříž: Organizace pro evropskou hospodářskou spolupráci, 1958), str. 24–27.

[66] Robert O. Paxton, Europe in the Twentieth Century (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1975), 545–549; Rolf Steininger, Deutsche Geschichte, sv. 2 (Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 2002).

letech 1946 a 1947 komunisté sehráli roli při navrhování některých z těchto reforem, které byly zavedeny. Nevylučovali ani možnost, že se poté připojí k novým koalicím v Itálii a Francii. V roce 1955 to nebyli komunisté, ale francouzský socialistický premiér Guy Mollet, kdo trval na tom, aby komunisté nebyli součástí jeho levicové vlády. Oprávněnou obavou v té době bylo, že západoevropští komunisté byli podřízeni sovětské kontrole.[67]

Imperialistický nepřítel

V polovině šedesátých let marxisté pracovali na nových vysvětleních toho, jak by Marx pojímal pozdější společenský vývoj; v tomto procesu nakonec zůstaly pozadu polemiky namířené proti hegeliánské metafyzice a etickému humanismu. Novým zaměřením se stala intelektuální a politická válka proti imperialismu, téma, které se shodovalo s odporem proti účasti Evropy na straně Ameriky ve studené válce. Tato prezentace antiamerického tažení naplňovala jak teoretickou, tak i emocionální potřebu: vysvětlovala, proč kapitalismus i nadále vzkvétal navzdory ekonomickému otroctví, které údajně vytvářel. Propojení „pozdního kapitalismu“ s imperialistickou expanzí nebylo specificky poválečným tématem. Jeho ranými představiteli byli Lenin a [Žid] Rudolf Hilferding a před první světovou válkou i během ní připisovali revoluční marxisté evropský konflikt zuřivé konkurenci mezi kapitalistickými

[67] Paxton, Europe in the Twentieth Century, str. 548–549.

státy o suroviny a trhy.[68] Poválečné komunistické strany měly v každém případě k dispozici propracovanou teorii imperialismu jako konečné fáze kapitalismu. Zaměřením se na vykořisťování obyvatelstva třetího světa umožnila komunistickým teoretikům a politikům vysvětlit nedostatek příznivých okolností pro socialistický převrat v jejich zemích. Pomohla také odvést morální pozornost od brutálního útlaku v komunistických zemích tím, že vrhla děsivý stín na skutečná nebo domnělá koloniální zla.

Názor, že Spojené státy jsou centrem světového kapitalistického impéria, byl mezi evropskými intelektuály přítomen již na konci druhé světové války. Poznamenejme si rozsáhlou poznámku (26. října 1948) katolického levicového Emmanuela Mouniera adresovanou americké korespondentce Constance Hyslopové, která si stěžovala na jeho antiamerické novinářství:

> Za prvé, můj hněv není namířen proti americkému lidu, ale pouze proti americkým kapitalistům a americkým imperialistům. My [Francouzi] máme silný pocit, že jste nás kolonizovali, stejně jako černochy a Bulhary Rusové. Téměř se nebráníme, protože za současných okolností víme, že bez vás nemůžeme nic dělat: vaše úvěry, vaše stroje – to je náš základní lidský reflex. Jsme chudí, nemocní všemi nemocemi války, nepříjemní a sténající jako chudí, plní vad, ale přesto jsme zemí lidí – a ne trhem,

[68] Viz Rudolf Hilferding, Finance Capital: A Study of the Latest Phase of Capitalist Development, s doplňujícími komentáři Toma Bottomorea a Warrena Lamba (reprint, Londýn: Routledge, 1985).

> jistým nebo nejistým, ziskovým nebo neziskovým. Vaše nesčetné „digesty“, které nás zaplavují, se zdají být barbarstvím, zhuštěným, zredukovaným a předem stráveným – nebo tak to alespoň vypadá starým národům, které jsou zvyklé meditovat a vynalézat v bolesti – a navíc mechanismem masivní propagandy, který připomíná jiné problémy. Rusové, ano, Rusové. Ale Rusové jsou daleko a my, jak jistě vidíte, máme v našich knihkupectvích tuny amerického papíru, amerických myšlenek a americké propagandy. Mezitím musí předsedové naší rady před přijetím závažných rozhodnutí postupovat podle pokynů amerického velvyslanectví a americký stín se nad námi rozprostírá stejně jako ruský stín nad druhou částí Evropy. A pokud to dříve byl stín Roosevelta, dnes má podobu bomby a banky.[69]

K těmto stížnostem se vracíme, abychom pochopili další obavy té doby, na které Mounier upozorňoval v roce 1948, například potřebu dělnického hnutí, které marxismus neodmítá, ale „překonává“ jej začleněním náboženských postřehů (odtud pochází zárodek katolicko-marxistických dialogů), nebo hledání francouzské komunistické vlády, která by nezapomíňala na nepříjemné aspekty stalinismu.[70] Hlavním zájmem Mouniera, který sdílela většina kontinentální evropské levice (a významně i tradiční pravice), bylo udržet americký vliv a kulturu mimo Evropu. Kořeny tohoto antiamerikanismu

[69] Emmanuel Mounier, Oeuvres (Paříž: Editions du Seuil, 1951), 4:813.
[70] Tamtéž, 828; a Emmanuel Mounier, „Communistes chrétiens“, Esprit 135 (červenec 1947): str. 139–146.

spočívaly v kulturní a estetické averzi, která v poválečném období nabyla morálních a nakonec i marxisticko-systematických rozměrů.

Při pohledu na tuto kritiku imperialismu jako pokročilého kapitalismu s americkou nálepkou je možné vysledovat jednotlivé fáze jejího vývoje. Nejprve se vyvíjející kritika vzdala eurocentrického pohledu a postavila se na stranu třetího světa jako preferované oběti amerického kapitalistického vykořisťování. Zatímco tuto perspektivu lze vysvětlit fascinací marxistů v šedesátých a sedmdesátých letech nezápadními socialistickými revolucemi na Kubě, v Číně a Africe, tuto preferenci mohly ovlivnit i dva další faktory. Západní Evropa byla příliš prosperující na to, aby byla považována za materiálně zkrachovalou, jak ji popisuje Mounier v roce 1948; jak její zlepšené mediánové mzdy, tak široce distribuované spotřební zboží směřovaly k nemarxistickým ekonomickým závěrům. Na dvacátém sjezdu strany v Moskvě v únoru 1956 navíc premiér Nikita Chruščov odhalil alespoň některé zločiny Stalina způsobené „kultem osobnosti“ zesnulého diktátora. Le Monde a další evropské levicové publikace toto odhalení poslušně přinesly, a zatímco ti, kteří se hlásili k marxismu, nadále v mezinárodních záležitostech zastávali sovětskou stranu, sovětský experiment již ztratil svůj lesk, částečně díky odhalením Stalinových nástupců.[71] Poté, co Fidel Castro v roce 1959 zvítězil na Kubě, začala se otevírat nová centra socialistických dobrodružství. Pařížské nakladatelství Maspéro

[71] Viz Le Monde z 1. až 15. června 1956; a úvodník Mouniera v Esprit z prosince 1956 po sovětské invazi do Maďarska 4. listopadu.

se specializovalo na knihy oslavující nezápadní marxistická povstání a režimy; a dva z jeho časopisů, Partisans a Tricontinental, se hemžily chválou na Castra, Maa a Che Guevaru. Sartre a jeho časopis Les Temps Modernes představovali údajné ekonomické zázraky kubánského socialismu a blahopřáli Castrovi k rozchodu s americkými kapitalistickými imperialisty.[72]

Toto zobrazení nezápadního světa jako centra amerického kapitalistického vykořisťování a spásné sociální revoluce se stalo charakteristickým rysem marxistických studií imperialismu. Exponenty tohoto postoje byl americký socialistický vědec (který většinu své kariéry strávil v exilu ve Francii, Portugalsku, Kanadě, Africe a na Dálném východě) [Žid] Immanuel Wallerstein (1930–). Od své první publikované knihy Africa: The Politics of Independence (1961) až po své syntetické zkoumání současné kapitalistické ekonomiky Wallerstein považoval propojený světový ekonomický systém za politicky determinující a ovládaný převážně americkými zájmy. Jeho přínosem ke srovnávacím historickým studiím je interpretace daného tématu z perspektivy světové ekonomiky, která zdůrazňuje marxistické leitmotivy. Dostáváme tak tento zákon současných historických změn: „Klíčovým faktorem, který je třeba vzít v úvahu, je, že v rámci světové kapitalistické ekonomiky se všechny státy nemohou ‚rozvíjet' současně,

[72] Přehled tohoto obratu k tropům ve francouzských radikálních kruzích viz Sévilia, Le terrorisme, str. 60–77. Příkladem záliby v castrismu a maoismu jsou Régis Debray, Révolution dans la révolution (Paříž: Maspéro, 1969); Jean-Paul Sartre, Situations VIII (Paříž: Gallimard, 1971); a Pierre Jalée, Le pillage du tiers monde (Paříž: Maspéro, 1965).

protože systém funguje na základě ‚nerovného' jádra a periferních regionů. Navíc v rámci světové ekonomiky fungují státní struktury jako prostředky, pomocí nichž mohou určité skupiny ovlivňovat a narušovat fungování trhu. Čím silnější je státní aparát, tím větší má schopnost narušovat světový trh ve prospěch zájmů, které zastupuje. Jádrové státy mají silnější státní aparát než periferní státy.[73]

Zde najdeme zopakování marxisticko-leninistického názoru, že státní aparát vyspělých kapitalistických společností se snaží kdekoli je to možné vykořisťovat přírodní zdroje a levnou pracovní sílu. Tato praxe vede k imperialistickým vztahům, které jsou typické pro pozdní kapitalismus; ačkoli se jádro regionu, které těží z ekonomického rozvoje, může dále rozšiřovat, chudí nevyhnutelně chudnou a možnost revoluce, zrozené z „polarizace", zůstává. Alespoň některé z těchto myšlenek, byť v pozměněné podobě, lze najít v knize Empire (2000), široce prodávané studii o americkém neoimperialismu od italského marxisty (a zakladatele Rudých brigád) Antonia Negriho a profesora literatury na Duke University Michaela Hardta. Euroamerický tisk, typicky zastoupený časopisy Time, New York Times, Frankfurter Allgemeine Zeitung, Wall Street Journal, Le Monde, Le Nouvel Observateur, anglickým Sunday Times a Washington Post, propaguje tuto „kritiku globalizace", která „posouvá debatu o tomto tématu na novou úroveň".[74]

---

[73] Immanuel Wallerstein, „World Inequality", v knize The Present State of the Debate on World Inequality, ed. Immanuel Wallerstein (Montreal: Black Rose Book, 1975), s. 23.

[74] Viz online recenze knihy Empire na adrese ephost@epnet.com, zejména komentář Daniela Bensaida v deníku Le Monde z 22. března 2001 a článek Emily

(Tyto souhlasy nezabránily žádné z těchto publikací, aby při jiných příležitostech podporovaly ekonomickou globalizaci jako prostředek k prolomení ledů pro nový mezinárodní politický řád.)

Negri a Hardt trvají na tom, že světový kapitalistický imperialismus Spojených států se kvalitativně liší od svého evropského předchůdce z 19. století. Na rozdíl od starých imperialistů nemají američtí kapitalisté a politici zájem o přímou územní kontrolu, ale spíše o formování „biologického života“ těch, které podmaňují. Proto pracují a intrikují, aby převzali trhy a kulturu, aniž by se obtěžovali okupovat podmaněné národy. Noví imperialisté hovoří o globálních ideálech, protože kapitalismus se nezvratně posunul za rámec národních států.

„Impérium“ s USA jako materiálním a propagandistickým centrem se nyní skutečně prezentuje jako humanitární podnik, který se snaží učinit svět „demokratickým“.[75]

Zatímco Negri a Hardt, stejně jako Wallerstein, útočí na rétorické pokrytectví, jejich vysvětlení přesto prozrazují nedostatek kritické analýzy. Marxismus, který nabízejí, samozvaná kritika kapitalistického imperialismu, klade vinu za neúspěchy třetího světa na korporátní kapitalisty. Kritici tak však činí bez dostatečných důkazů. Jak se pokusil prokázat ekonom [židovského původu] Peter Bauer, který podrobně

Eakinové „What Is the Next Idea?“ v deníku New York Times ze 7. července 2001.

[75] Michael Hardt a Antonio Negri, Empire (Cambridge: Harvard University Press, 2001), str. 67–183.

studoval africké a jiné ekonomiky třetího světa, špatné hospodaření vlád v materiálně zaostalých společnostech je do značné míry jejich vlastní vinou.[76] Přisuzovat západní ekonomický úspěch utrpení Afriky je unáhleným závěrem. Od knihy Africa: The Politics of Independence dále Wallerstein připisuje nerovnoměrný nebo regresivní ekonomický rozvoj v západní Africe její zranitelné pozici ve „světové kapitalistické ekonomice“. Ačkoli se mimochodem zmiňuje o křehkosti národních struktur a nadbytku byrokratů, Wallerstein se nikdy nezabývá politickými zvyklostmi, které sužují velkou část kontinentu. Hnutí, která se nazývají „revolučními“, vzbuzují jeho nadšení, navzdory tomu, že podněcují nepotismus, krádeže a vyvlastňování malých tříd vytvářejících bohatství. Všechny neúspěchy revolučních diktatur, které se snaží dosáhnout obratu ve vývoji, jsou považovány za černé skvrny na „světové kapitalistické ekonomice“ nebo jsou připisovány dočasným obtížím při znovuzískávání „velikosti Afriky“.

Ve své nejranější knize o Africe Wallerstein předpovídá spíše to, co by si přál vidět, než to, co se v té době pravděpodobně stane, a sice že „nezávislé africké státy směřují tímto směrem [k ústavním vládám] způsobem, který se neliší od toho, jaký použily jiné státy v podobných obdobích budování své národní identity“. Podle Hardta a Negriho existuje třetí svět jako forma falešného vědomí, „vytvořeného kolonialismem a imperialismem národních států“, ale předurčeného k „zničení, až se v rámci globalizace stanou

[76] Peter Bauer, The Development Frontier: Essays in Applied Economics (Cambridge: Harvard University Press, 1991).

nejubožejší obyvatelé země těmi nejmocnějšími“. Ve vznikajícím světě „nomádství a míšení ras“ [!] zmizí impérium a „jeho doprovodné mechanismy geografické a etnické regulace populací“ spolu s utlačovatelským výmyslem třetího světa. Nějakým způsobem má to, co africké vlády dělají svým lidem, méně společného s jejich osudem než s epistemologickými zmatky, které přinesl pozdní kapitalismus. A „migrující davy“ nejsou lidé prchající ze špatně spravovaných zemí, ale aktéři zapojení do „etické praxe“ ničení zlého impéria. [!!!][77]

Se vší úctou k kritikům amerického kapitalistického imperialismu, nebylo prokázáno, že americká zahraniční politika je důsledně přičitatelná ekonomickým zájmům. Je možné, že americká vláda přijímá zahraniční politiku z jiných důvodů než z důvodu materiálního zisku nebo snahy o ekonomické monopoly. Nezohlednění tohoto širšího pohledu ilustruje to, co [Žid] Karl Popper nazval klamem „neověřitelnosti“. Pokud Negri nedokáže uvést příklady americké zahraniční politiky, která není motivována ziskem nebo nějakou kapitalistickou krizí, stává se jeho kauzální teorie zcela mechanickou – a tudíž pochybnou. Existuje také související problém odvozování kauzálního vztahu z časově souvislých okolností. Skutečnost, že podíl USA na hrubém národním produktu světa již desítky let klesá, že americká obchodní bilance je nepříznivá a že Spojené státy potřebují fosilní paliva, kterých má Irák dostatek, nemusí být

[77] Immanuel Wallerstein, Africa: The Politics of Independence: An Interpretation of Modern African History (New York: Vintage Books, 1961), s. 167; Hardt a Negri, Empire, s. 361, 362, 363.

dostatečným nebo dokonce významným důvodem pro nedávnou invazi do Iráku. Obavy z hromadných zbraní ničení a z Iráku jako zdroje teroristických aktivit se zdály být v době plánování invaze v USA, a zejména ve vládních kruzích, velmi rozšířené. Zda byla okupace Iráku politicky moudrým krokem, lze ponechat na posouzení jiných; co by však mělo být zpochybněno, je dosud neprokázaná jistota, že vojenské řešení bylo určeno kapitalistickou dynamikou.[78]

Nedávným zvratem v marxistické kritice amerického imperialismu je trvání na globalistických řešeních jako jediných přijatelných [!]. Hardt a Negri tak spojují „demokracii" výlučně se světovou společností, z níž národní státy zmizí [!!!] jako relikt autoritářské minulosti. Na otázku německého novináře, zda by se demokraté mohli rozhodnout žít v národním státě, Hardt odpověděl, že si nedokáže představit, že by skuteční demokraté učinili takové rozhodnutí. Jakákoli vláda jiná než světový socialistický režim [!], řekl, by trpěla „demokratickým deficitem".[79] Všimněte si, že pro Wallersteina, který psal v polovině sedmdesátých let, bylo „přetrvávání nacionalismu" problémem pro marxisty stejně jako pro liberální rozvojové ekonomy. Na základě klasického marxistického modelu nebylo možné „vysvětlit" rostoucí sílu etnonacionalismu v revoluční levici. V Asii, Africe a Latinské Americe se zdálo, že jeden

[78] Eseje, které tvrdí, že americká vojenská politika má za následek oslabení hospodářského růstu a podkopání hospodářské svobody, viz Arms, Politics, and the Economy: Historical and Contemporary Perspectives, ed. Robert Higgs (San Francisco: Independent Institute, 1999); a komentář Roberta Higga „How Does the War Party Get Away with It?" v San Francisco Chronicle, 14. září 2003.

[79] Hardt, rozhovor v Junge Freiheit, 5. září 2003, 7; Alexander Stille, „Apocalypse Now", New York Review of Books, 7. listopadu 2000, str. 47–48.

hnutí jde ruku v ruce s druhým, navzdory apelům na mezinárodní dělnickou třídu.[80] Na konci dvacátého století marxističtí kritici amerického imperialismu předpovídali konec národních identit v nastupující multikulturní budoucnosti.

Odtud pramení ambivalentní vztah evropské intelektuální levice k americkému neokonzervativnímu publicistovi Francisovi Fukuyamovi, který v roce 1989 tvrdil, že současná doba se blíží „konci dějin". Fukuyama, který se hlásil k hegeliánství a věřil, že konec politického vývoje lidstva se nyní blíží, oslavoval pád sovětského impéria jako důkaz, že západní „liberálně demokratické" myšlenky se prosadí všude. Kombinace ekonomického obchodu, myšlení založeného na lidských právech a demokratických vlád podle vzoru amerického režimu brzy učiní mezinárodní konflikty zastaralými. V tomto nově vznikajícím světě by demokratičtí občané hromadili spotřební zboží a užívali si výhod politické rovnosti. Ačkoli francouzský levicový kritik amerického imperialismu [židovského původu] Emmanuel Todd věnoval celou knihu L'illusion économique (1998) a první část knihy Après l'empire (2002) rozebírání této „disneyovské perspektivy", jeho kritika odhaluje spřízněnost s objekty jeho útoků.[81]

---

[80] Wallerstein, „World Inequality", str. 22–23; Immanuel Wallerstein, Africa: The Politics of Unity (New York: Random House, 1967); a Immanuel Wallerstein, After Liberalism (New York: New Press, 1995), s. 49.

[81] Viz Fukuyama, „End of History?" 4; Fukuyama, The End of History and the Last Man (New York: Free Press, 1992); Emmanuel Todd, Après l'empire: Esai sur la décomposition du système américain (Paříž: Gallimard, 2002), s. 19; a Emmanuel Todd, L'illusion économique: Essai sur la stagnation des sociétés développées (Paříž: Gallimard, 1997).

Stejně jako Hardt a Negri se Todd těší na světovou společnost, i když v ní zmizí materiální nerovnosti a údajně bující rasismus a antisemitismus, které spojuje se Spojenými státy a americkou náboženskou pravicí. Je optimistický, že rostoucí asijské a africké společnosti, v nichž se stabilizovala porodnost a roste masová gramotnost, odolají americkým imperialistům a vlezlé americké „nadřazené třídě“. Nakonec, ve své vulgarizované verzi Hegela, kterou staví na místo Fukuyamovy, historie, jak ji známe, skončí „zmenšením amerického impéria“, které podle Todda již začalo. Americká „oligarchie“, sužovaná sociálním útlakem, nezkrotným kapitalismem a vojenskou expanzí, je údajně na ústupu. Todd prosí Evropany, aby se drželi stranou a věnovali se svým sociálním problémům, zatímco Američané se přemáhají ve své „falešné válce proti terorismu, která skrývá touhu udržet hegemonii, která již neexistuje. Pokud se Amerika bude i nadále snažit demonstrovat moc, kterou již nemá, skončí to pouze tím, že světu dá najevo svou bezmocnost.“[82]

Na této antiimperialistické polemice, která se objevuje také u Hardta a Negriho, je pozoruhodná socialistická globalistická vize bez násilné polarizace, kterou předpovídali marxističtí antiimperialisté. Noví antiimperialisté nahradili to, co Wallerstein trefně nazývá „liberálním rozvojovým modelem“ – na rozdíl od marxistického modelu založeného na globálním revolučním konfliktu. Ačkoli „modernizace“ může být vhodnější než „liberální“, Todd, Fukuyama a Negri převzali a přizpůsobili právě tento první Wallersteinův model.

[82] Todd, Après l’empire, str. 130–39, 232–33.

Globalizace, rozpad národních rozdílů a ideál rovnosti jsou předurčeny k triumfu, ať už se americké impérium předtím musí nebo nemusí zničit. Zatímco Fukuyama píše jako americký globální demokrat oslavující „kapitalistický sociální stát“, jeho socialističtí oponenti požadují zmizení americké hegemonie jako předpoklad pro jejich globalistický, egalitářský konec dějin. Ale také oportunisticky argumentují, že historické síly v Evropě i ve třetím světě favorizují jejich verzi konce dějin a že vznik alternativní reality závisí na tom, zda Američané a jejich kapitalistická nadřazená třída ustoupí stranou.[83]

Tento přehled antiimperialistických interpretací vycházejících z evropské levice poukazuje na to, co je ve skutečnosti deficitem marxismu. Na rozdíl od toho, co naznačují konzervativní a neokonzervativní kritici Negriho, Hardta a Todda, taková interpretační literatura nezrazuje fungování „zdánlivě nových myšlenek ve starých marxistických lahvích“.[84] Podtrhuje to rostoucí oslabení evropského marxistického myšlení pod vlivem měnících se ekonomických podmínek a osudového vzestupu amerického kulturního a politického vlivu. Todd a Negri by byli nemyslitelní bez Paula Kennedyho, historika z Yale, který vydal knihu The Rise and Fall of Great Powers. V této srovnávací studii o upadajících říších Kennedy udal směr pozdějším

[83] V knize Après l’empire Todd opakuje Fukuyamovo problematické tvrzení, které převzal od politického teoretika Michaela Doyla, že demokracie nikdy mezi sebou nebojují (20). Kritický pohled na tento názor najdete v mém komentáři „Defining Democracy Down“ v časopise American Conservative z 8. září 2003, str. 42–44.
[84] Junge Freiheit, 5. září 2003, s. 7; Wolfgang Caspart, Marxismus: Von der Revolution zur polititischen Korrektheit (Vídeň: Eckhartschrift, 2003).

„socialistickým“ dílům o přehnaných ambicích amerického kapitalistického impéria. On a další americký akademik, asijský vědec z Berkeley, Chalmers Johnson, se zabývali tématy nedávných evropských antiimperialistických autorů, ještě než se jimi začala zabývat evropská levice.[85] Ačkoli tito američtí interpretátoři zkoumají materiální příčiny americké expanze, stejně jako jejich napodobitelé nejsou ve svých pesimistických argumentech specificky marxističtí. Ještě dále do minulosti lze poukázat na práce o americkém „kapitalistickém imperialismu“ Williama Applemanna Williamse a wisconsinské školy historiků. Ve Williamsových historických spisech ze šedesátých a sedmdesátých let o americké zahraniční politice a expanzivních potřebách pozdního kapitalismu najdeme mimořádně podrobnou studii o rozvoji amerického kapitalistického impéria.[86]

Není nutné souhlasit se všemi závěry nebo přijímat Williamsovy kauzální souvislosti v knihách The Tragedy of American Diplomacy nebo The Contours of American History (obě knihy se nyní staly populárními mezi americkými izolacionisty z pravice), aby bylo možné vnímat jejich relativní hodnotu. Williamsovo chápání americké historie je hlubší než

[85] Recenzi knihy Empire, která se této poznámce vyhýbá a zároveň se pouští do kritiky antiamerikanismu na základě antiamerických Američanů, najdete v článku Rogera Kimballa „The New Anti-Americanism“, New Criterion 20, č. 2 (říjen 2001), str. 17–25.

[86] Německý překlad Williamsova nejslavnějšího díla Die Tragödie der amerikanischen Diplomatie (Stuttgart: Suhrkamp, 1973) se těšil obrovské oblibě mezi německy mluvícími intelektuály a novináři a byl několikrát dotisknut renomovaným německým nakladatelstvím. Viz také autoritativní biografie Williamse od Paula Buhleho a Edwarda Rice-Maximina, William Applemann Williams: The Tragedy of Empire (Londýn: Routledge, 1995).

chápání těch, kteří se sami označují za evropské marxisty a nyní útočí na americký imperialismus. Je významné, že Hardt a Negri připouštějí, že evropská kulturní hegemonie nad západním světem přešla ze Starého světa do Nového světa v důsledku „krize Evropy“. Všechny strany v Evropě začaly soutěžit o to, „kdo nejlépe vyjádří silný amerikanismus“. „Odmítání evropského vědomí uznat svůj úpadek“ vedlo k promítání utopických nadějí do Spojených států a „životě prostřednictvím amerického snu“. Hardt a Negri si dělají legraci z „této představy amerického impéria jako vykoupení utopie jako zcela iluzorní“, ale jejich pohrdání je smíšeno s údivem nad účinky americké kulturní sféry vlivu.[87] Z čím dál ničivějších nacionalistických válek v Evropě vzešel evropský osud podřízenosti Spojeným státům psychologicky i politicky. I ti, kdo po druhé světové válce prohlašovali, že pohrdají americkým kapitalistickým hospodářstvím, vzhlíželi s obdivem k New Yorku jako k centru avantgardního myšlení a abstraktního expresionistického umění.

Stejně pozoruhodné jsou levicové adaptace Fukuyamových tvrzení o šíření globální demokracie, které sahají až k radikálům devatenáctého století Johnu Brightovi, Jamesovi Millovi a Richardu Cobdenovi. Právě tito angličtí zastánci volného obchodu, a nikoli pruský ústavní právník Hegel, vytvořili demokratická očekávání spojená s volným obchodem a dostupností spotřebního zboží, která Fukuyama

[87] Hardt and Negri, Empire, s. 380, 382, 383.

znovu oživil.[88] To, co odlišuje jeho „konec dějin“, je pokus spojit jej s „nepostradatelností Ameriky“. Fukuyama kombinuje teorii volného obchodu a modernizace s pohledem na Spojené státy jako na nezbytný prostředek k dosažení obou cílů. Je příznačné, že levicoví antiimperialisté, kteří Fukuyamu kritizují, jsou ještě méně přesvědčiví, když přebírají jeho vizi zbavenou amerických korporátních zájmů. Stejně jako Fukuyama volají po modernizaci spočívající v osvobození žen a gramotnosti obyvatelstva v třetím světě. Stejně jako Fukuyama také vyvolávají představu materiálně zajištěných jedinců, kteří mohou bez povšimnutí překračovat státní hranice – v pluralitní světové kultuře, kterou drží pohromadě lidská práva. Z tohoto snu však vylučují prodloužení americké dominance a identifikovatelnou kapitalistickou ekonomiku. Bohužel pro jejich argumentaci evropská levice nedokazuje, že k takové změně ve třetím světě dochází, ani neprokazuje, že konkurenční vize jsou odsouzeny k neúspěchu. Impérium končí vhodně optimistickou poznámkou, že „množství lidí“ napadne a obsadí začínající multikulturní Západ, který dosud vykořisťoval třetí svět. Tento apokalyptický konec mění děsivý závěr románu Jeana Raspaila Camp of the Saints [Tábor svatých] (1973), v němž žebráci z indického subkontinentu zaplavují Evropu, v toužebně očekávané vyvrcholení. Přemístění populací poskytuje věrohodný hypotetický kontext

[88] Todd v knize Après l’empire, str. 18–19, chápe obtížnost smíření Hegela s Fukuyamovými tvrzeními, ale ignoruje radikálně demokratický aspekt Fukuyamova globalismu; pro souhlasné potvrzení Fukuyamovy radikální agendy viz recenzi George Gildera na knihu The End of History and the Last Man v Washington Post Book World, 12. července 1992, 4.

pro triumf pozdního modernismu, aniž by bylo nutné si představovat, že islamizované země se stanou přátelskými k feminismu nebo pluralistickými. V nové futurologii budou jejich populace fungovat jako pronásledované menšiny v západním světě, který se poddává multikulturnímu imperativu [!!!]. Tento migrační scénář je však již zastaralý [?]. Vychází z Fukuyamy, který je globalistou i antitradicionalistou, přestože má tendenci být spojován s pravicí kvůli svému americkému optimismu. Radikální levice se tak obrací k již známému příběhu, když popisuje „konec dějin“, který je i přes vypravěče stále neoddělitelně americký.

Neomarxismus

Neomarxistické nepokoje

Ve své knize Radostná věda Friedrich Nietzsche poznamenává, že ti, kteří se bránili zavedení moderní vědecké metody, se uchýlili k „vymýšlení důvodů, proč by stávající zákony měly zůstat v platnosti, protože se nedokázali smířit s tím, že si zvykli na to, co měli, a nechtěli se zabývat jinými zákony“. Nietzsche dále vysvětluje: „Takto lidé naložili s každou morálkou nebo náboženstvím, které se objevilo od nepaměti: lžou o příčinách a záměrech kvůli zakořeněnému zvyku, pokud někdo začne tento zvyk zpochybňovat a ptá se na jeho důvody a záměry. Zde se skrývá velká neupřímnost konzervativců v každé době, tendence hromadit lži.“[89]

Zdá se, že vývoj marxistické levice v západní a střední Evropě od šedesátých let odhaluje stejnou tendenci, a to vytváření provizorních realit na obranu pohodlného způsobu myšlení. Ale ti, kdo hromadili lži, Nietzscheho Hinzulügner, hráli v proměnách marxismu menší interpretační roli, než tvrdili jejich kritici. Neomarxisté, typicky mladý Jürgen Habermas z Marburgu, byli selektivní v tom, co prezentovali jako „marxistické“, a jakkoli byli shovívaví ke komunistickým vůdcům, takové volby neznamenaly ochotu přijmout dialektický materialismus bez výhrad. Vývoj Frankfurtské školy od jejího založení v meziválečném Německu prozrazuje zdánlivě ambivalentní vztah ke komunistické moci. Členové

[89] Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft (Mnichov: Wilhelm Goldmann Verlag) na základě vydání z Lipska z roku 1887, s. 29.

školy podporovali komunistické režimy nebo jim dávali přednost před jejich kapitalistickými nepřáteli, ale také zastávali heterodoxní postoje, které komunistické vlády přísně a opakovaně odsuzovaly. S takovým problémem se setkal maďarsko-německý literární a společenský komentátor Georg Lukács. Po svém spěšném útěku do Sovětského svazu po nástupu nacismu strávil Lukács roky tím, že se zoufale omlouval za svou nematerialistickou dialektiku. Lukácsovy problémy s přijetím ho trápily i v poválečném komunistickém Maďarsku a ani jeho zoufalé přijetí stalinistického dogmatu a souhlas s potlačením maďarského povstání Sovětským svazem v roce 1956 nedokázaly rozptýlit oprávněné obavy, že není skutečným marxistou, ale „socialistickým humanistou“.[90]

Je zřejmé, že i mimo sovětský blok byli lidé, kteří vytrvale bránili to, co se stalo zkostnatělými marxisticko-leninistickými doktrínami. Jak však vysvětluje předchozí kapitola, jejich práce se stala obtížnou. Tito tvrdohlaví teoretici narazili na data, která jejich teorie vyvracela, a na strategii vůdců komunistických stran, kteří se zabývali voliči z řad dělnické třídy, kteří neměli zájem o apologetické traktáty. Vhodnost pro intelektuální poradní sbor Komunistické strany Francie nebo Itálie se lišila od úkolu potvrdit svou ortodoxii pro profesuru v sovětsky kontrolovaném státě. I ti západní komunisté, kteří volali po marxisticko-leninistické teoretické čistotě, jako Louis Althusser, plnili své projevy nadšenými odkazy na [Žida]

[90] Paul Breines, „Marxism, Romanticism, and the Case of Georg Lukacs“, Studies in Romanticism 16, č. 4 (1977): str. 473–489; Paul Breines, „Young Lukacs, Old Lukacs, and New Lukacs“, Journal of Modern History 51, č. 3 (1979): str. 533–546.

Freuda, [Žida] Spinozu a Hegela. A obecně se vyhýbali podrobnému zkoumání, zda se marxisticko-leninistické ekonomické předpovědi v jejich zemích potvrzují. Rozebírat koloniální zlo bylo jedna věc, ale dokázat v roce 1965, že Francie nebo západní Německo směřují k dělnické revoluci kvůli masovému utrpení, představovalo větší a možná nepřekonatelnou výzvu pro důvěryhodnost.

Ekonom Paul Craig Roberts poukázal na to, že „socialistický projekt“ utrpěl teoretickou porážku ve 30. letech 20. století, kdy rakouský ekonom [židovského původu] Ludwig von Mises poukázal na nepředvídatelnost sociálního plánování. Mises vysvětlil, že tržní systém, ve kterém ceny mohou sloužit jako ukazatele poptávky, funguje efektivněji než jiné systémy. Taková ekonomika je optimální pro uspokojení celkových potřeb. Mises předkládal výslovně utilitární argumenty ve prospěch kapitalismu a polský marxista Oskar Lange věnoval svou práci vyvrácení tohoto zkoumání tržní efektivity. Podle Robertse však důkazní břemeno zůstalo na socialistech, kteří se zavázali prokázat, že vládou plánovaná ekonomika je „racionálnější“ než ceny odrážející nabídku a poptávku.[91] Důsledkem této výzvy bylo, že západní marxisté se ještě více přiklonili k neomarxismu, formě socialistického myšlení, která si od Marxe vypůjčovala stále selektivněji. Neomarxisté se označovali za kvalifikované marxisty, aniž by přijímali všechny

[91] Roberts, Alienation and the Soviet Economy, str. 98–103; Ludwig von Mises, „Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen“, Archiv für Sozialwissenschaft 49 (duben 1920), str. 86–121; Oskar Lange, ed., Problems of Political Economy of Socialism (Nové Dillí: People’s Publishing House, 1962), str. 9–10.

Marxovy historické a ekonomické teorie, ale zároveň hájili socialismus proti kapitalismu jako morální postoj.

Netvrdíme, že za tento vývoj byli zodpovědní pouze rakouští ekonomové v čele s Misesem. Tvrdíme však, že kumulativní váha kritiky, kterou Mises a jeho škola směřovali proti socialistickému plánování, oslabila ekonomické základy marxistické teorie. Socialisté poté budovali své koncepční struktury na Marxově pojmu „odcizení“, který čerpali z jeho spisů z 40. let 19. století. Zdůrazňovali skutečné nebo domnělé materiální nerovnosti v tržních nebo kvazitržních systémech, aby dokázali, že socialisté zaujímají humanistickou pozici. Jejich „quod demonstrandum est“ se proto mohlo obejít bez přísně materialistické analýzy a přesunout své zaměření na náboženství, morálku a estetiku [!].

Formy neomarxismu

Základem neomarxismu byly určité pojmy, které jeho představitelé izolovali a poté zafixovali, zejména dělnická demokracie, kapitalistická iracionalita, skutečné lidské potřeby, mezi teology osvobozeneckého hnutí zaměřenými na revolucionáře třetího světa „preferenční volba chudých“ a mezi Němci „překonání minulosti“. Tyto pojmy měly přitažlivost i mimo komunistickou voličskou základnu a měly za cíl vyvolat u vzdělané buržoazie pocit viny [!] tím, že jim vnucovaly pocit nedostatečné citlivosti vůči chudým a především vůči údajným obětem nacismu. Všechny tyto pojmy fungovaly tak, že neutralizovaly antikomunistické nálady [!] nebo přesouvaly argumenty od praktik skutečných komunistických vlád k socialistickým ideálům. Právě kvůli těmto funkcím mohou

někteří kritici přehlédnout další využití neomarxistických pojmů, a to jako pokusy o posílení revolučního zápalu marxismu poté, co jeho teoretický základ začal slábnout.

Obecně by neomarxisté páchali něco podobného křesťanské herezi, kdyby věnovali nepřiměřenou pozornost (což připomíná řecké slovo hairesis, tedy výběr) určitému aspektu marxisticko-leninistické tradice a zanedbávali její hlavní principy. Habermas tak ve své selektivní adaptaci marxismu, Erkenntnis und Interesse (1965), řeší kognitivní problém získávání přesných sociálních a historických informací. To, co ztěžuje získávání takových znalostí (Erkenntnis) v nesocialistickém prostředí, je zákeřné působení třídních zájmů. Podle Habermase lze zeď dezinformací vytvořenou stávajícími ekonomickými vztahy zbořit pouze socializací výrobních prostředků a výchovou k socialistickým postojům.[92] V knize The Theory of Communicative Action (1981) Habermas tento argument opakuje a zaměřuje se na „veřejné mínění“ ve společnosti, která je protkána stranickou politikou a ekonomickými konglomeráty. Podle Habermase tento balíček podkopává samotnou možnost výměny myšlenek, která je nezbytná pro samosprávu.[93] Takový argument nakonec naznačuje potřebu marxistické revoluční změny na základě kognitivních a kulturních otázek [!].

[92] Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, inaugurační přednáška na univerzitě ve Frankfurtu, publikováno v Merkur (1965), str. 1139–1153.
[93] Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns (Frankfurt nad Mohanem: Suhrkamp, 1981), zejména str. 242–265.

Habermas také konstruuje definici „demokracie“, která může být naplněna pouze v socialistickém státě. Marxistické revoluční společnosti, ať už se současné subjekty za takové považují či nikoli, byly nezbytné k zvrácení zla nesocialistického světa. Nejde o to, zda marxismus-leninismus poskytuje zcela správný systém myšlenek nebo zda sovětští vůdci vždy mluvili pravdu. Tyto otázky jsou zastíněny represivní strukturou autority a výměnou nečestné formy nepravdy za možnost nakonec vidět věci tak, jak jsou. Když Habermas diskutuje o předpokladech, za kterých komunikující jedinci dospějí k „normám“, jimiž budou regulovat své interakce, je náležitě zmíněna „skutečnost“ materiální deprivace. Dokud nebude možné tuto „skutečnost“ řešit prostřednictvím rozsáhlého sociálního státu, nebude podle Habermase možné dosáhnout „normativní“ úrovně mezilidských vztahů.

Navzdory stížnostem marxisticko-leninistických zastánců tvrdé linie jak uvnitř, tak vně sovětského bloku se opírání marxistické revoluční praxe o kognitivní filosofie stalo na evropské levici zavedenou praxí. S nástupem neomarxismu získalo to, co Colletti ve frankfurtské škole odmítl jako „gnoseologii“ maskovanou jako vědecký materialismus, mezi levicovými radikály převahu. To, co dnes zbývá z rozpoznatelné marxistické levice, například několikrát obnovená východoněmecká komunistická Marxistische Jugendvereinigung, se silně opírá o tyto kognitivní témata. Jugendvereinigung apeluje na „emancipované“ vědomí a na boj proti „nemocnému lidskému sebepojetí“, jehož kořeny sahají k

ekonomickému vykořisťování a „fašistickým“ institucím, které dosud nebyly plně odhaleny a překonány.[94]

Ve své nejméně komplikované podobě lze tento neomarxistický model najít v teologii osvobození, která připisuje schopnost „radikálního zpochybňování společenského řádu“ [!!!] těm, kteří se nacházejí na samém dně společenského žebříčku. Radikální kněz Octavo Gutierrez (1928–) tak chválí osvobozující vědomí „zbavených dědictví“, které jim umožňuje odmítnout „dominantní teologii“ typickou pro buržoazní myšlení. Ačkoli v tomto učení jsou revoluční impulsy zdánlivě ospravedlňovány křesťanstvím, Gutierrez hovoří o kolektivní mentalitě vedoucí k marxistickým převratům ve třetím světě: „Přečíst historii znovu znamená přepsat historii. Znamená to tvořit historii zdola, a proto to bude podvratná historie [!]. Není nic špatného na podvratném boji proti kapitalistickému systému; špatné je dnes spíše být „podvratným“, podporovat stávající nadvládu.“ Gutierrez spojuje řeči o duchovním znovuzrození a přijímání darů Ducha svatého s „praxí“ marxistické politiky. Jeho křesťanské odkazy však nezakrývají jeho záměr, kterým je rozvést kognitivní předpoklady socialistických transformací. Údajně křesťanská teorie rozšiřování lidského vědomí v průběhu historie snadno přechází do marxismu-leninismu, ačkoli Gutierrez ekonomická specifika ponechává marxistickým revolucionářům.[95]

---

[94] Kilian Kindelberger, „Potsdam, die mjv und ich“, www.linxnet.de/jungelinke/history/MJV002.htm#;TOC30145783.

[95] Peter McAfee Brown, Gustavo Gutierrez: An Introduction to Liberation Theology (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990), s. 93, 16–17, 35–36; viz také

Další příklad ztotožnění socialismu s vyspělým lidským vědomím lze najít v Sartrově analýze „zájmu“ v Cahiers pour une morale, poznámkách, které byly sestaveny v letech 1947–1948 a později publikovány. Ačkoli se nejedná o explicitní obhajobu Marxe nebo materialistický výklad historie, tento zápisník se zabývá morálními a epistemologickými limity buržoazního života. Nesocialistický stát tedy zajišťuje volby, ale vnucuje svůj vlastní „blok zájmů“ maskovaný jako volba mezi stranami. Buržoazní politici oslavují „abstraktní práva“, ale dopouštějí se „faux infinitisme“, když zaměňují své zájmy za univerzální dobro. Kapitalista navíc vytváří a udržuje „mýtus“, že je ke svým dělníkům ekonomicky stejně vázán jako oni k němu. Buržoazie tak skrývá nerovnost v relativním postavení dělníka a zaměstnavatele, což je situace, kterou lze překonat pouze tehdy, když revolucionář „pochopí svou konkrétní a historickou povinnost jako jednotlivec“.[96]

Sartre volá po revoluční sociální změně, přičemž se odvolává spíše na Hegela, filozofa historie, než na marxistický materialismus. Svůj aktivismus popisuje jako individuální voluntarismus, který staví do kontrastu s „podřízením se univerzálnímu a abstraktnímu“. Sartrovo angažmá potvrzuje revoluční socialistickou praxi, přičemž marxismus považuje za materialistické zploštění hegelovské dialektiky.[97] V tomto

---

Gustavo Gutierrez, A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation, přeložili Caridad Inda a John Eagleson (Maryknoll: Orbis Books, 1988).

[96] Jean-Paul Sartre, Cahiers pour une morale (Paris: Gallimard, 1983), str. 66–67.

[97] Tamtéž, str. 449–450. Nevydaný rukopis „Sartre, Materialism, and Revolution“ od Fredericka Ritsche uvádí stejné argumenty jako tato kniha ohledně Sartrova pochybného přístupu k marxistickému materialismu. Podle Ritsche Sartrův vlastní marxismus podnítil individuální seberealizaci poté, co definoval svobodu

smyslu se dívá za hranice neomarxistického paradigmatu na to, co se v sedmdesátých letech a navzdory protestům ortodoxních marxistů-leninistů stalo „postmarxistickým“.

Italské spojení

Dalším vstupním bodem pro neomarxistický přístup k marxismu-leninismu bylo italské marxistické myšlení a Italská komunistická strana. Tento neomarxismus byl výsledkem osudového, oportunistického znovuobjevení mladého spoluzakladatele strany z roku 1921, Antonia Gramsciho (1891–1937). Spolu s marxistou- hegeliánem devatenáctého století Antoniem Labriolou a dlouholetým tajemníkem strany Palmiro Togliattim (1893–1964) měl Gramsci velký vliv na poválečnou italskou marxistickou hagiografii a jeho jméno zdobilo výzkumný institut financovaný komunistickou stranou. Na konci šedesátých let se Gramsci také posmrtně proslavil mezi levicovými akademiky jako „politický teoretik“. Marxističtí vědci Norberto Bobbio, Leonardo Paggi a Giuliano Procacci všichni publikovali dlouhé eseje o této přelomové osobnosti jako interpretovi Machiavelliho a italské renesance. Údajně oživili dlouho opomíjené komentáře o třídním konfliktu, které Gramsci učinil v souvislosti s Machiavelliho pojetím knížete.[98] Z tohoto materiálu vyvodili důkaz, že Gramsci si byl velmi dobře vědom sociálního boje jako trvalého

---

i vědomí jako zcela subjektivní kategorie. Svoboda „odkazuje na pluralitu svobod“, které vznikají v mnohostrannosti revolučních myslí.

[98] Viz Leonardo Paggi, „Macchiavelli e Gramsci“, Studi Storici 4 (říjen/prosinec 1969); V. Masiello, „Tattica e strategia nel Principe di Machiavelli“, Rinascita, 30. května 1969; Leonardo Paggi, Gramsci e il moderno Principe (Řím: Editori Riuniti, 1971); a Ragusa, I comunisti e la società italiana, str. 216–220.

aspektu moderních dějin. V sedmdesátých letech Komunistická strana také s velkou slávou vydala nové, komentované edice Gramsciho Quaderni (sešity) a Lettere dal Carcere (dopisy z vězení), díla, která se vracela k jeho období domácího vězení pod fašisty v letech 1924 až 1935. Tato díla byla nyní vytažena a prezentována jako součást objevu (nebo znovuobjevení) dlouho nedoceněného myslitele.[99] Anglicky mluvící marxisticko-leninističtí historici Eugene Genovese a Eric Hobsbawm přispěli k tomuto kvasu tím, že rozvedli své vlastní dluhy vůči sicilskému marxistovi. Gramsci údajně dal podnět k novému chápání Marxe založenému na hegemonických kulturách, které radikální angloameričtí historici nyní aplikovali ve svém výzkumu [!].[100]

Byly také publikovány pokusy spojit již zesnulého Togliattiho s jeho současníkem z počátků komunistického hnutí. Cílem těchto snah nebylo tolik zvýšit status zesnulého sicilského radikála, jako spíše zdůraznit Togliattiho „reflexivní" stránku, kterou mohli přehlédnout ti, kdo ho považovali pouze za stranického veterána. Je třeba poznamenat, že toto znovuobjevení Gramsciho se odehrálo v citlivém okamžiku italské komunistické historie. Funkcionáři strany a stranické sjezdy se snažili neutralizovat dopady sovětské invaze do Prahy, která následovala po odchodu disidentských

[99] Guiseppe Vacca, Appuntamenti con Gramsci (Řím: Carrocci, 1999), str. 107–149.

[100] Viz Eugene Genovese, „On Antonio Gramsci", v In Red and Black: Marxian Explorations in Southern and Afro-American History (New York: Pantheon, 1972), str. 391–422; a Eric Hobsbawm, úvod k The Antonio Gramsci Reader: Selected Writings 1916–1935 (New York: NYU Press, 2000).

socialistických vůdců Československa na jaře 1968. Vnímaná potřeba pokračovat v „prosovětském“ postoji strany a zároveň vyjádřit výhrady k invazi do „již vyspělé socialistické společnosti“ způsobila vedení strany značné potíže. Ve skutečnosti to vedlo k odchodu některých prominentních intelektuálů, kteří protestovali, že odsouzení (giudizio di riprovazione) Sovětského svazu ze strany strany nebylo dostatečné.[101]

Cílem oživení Gramsciho odkazu v Itálii bylo spojit Gramsciho hegelianismus s marxistickými představami o třídním konfliktu. Ačkoli Gramsci byl žákem italského hegelianisty Benedetta Croceho a zastáncem revoluční změny prostřednictvím transformace vědomí, nyní byl vytrvale prezentován jako podnikavý praktik revolučního programu dělníků. Podle jedné nadšené obhajoby jeho úspěchů v komunistickém týdeníku Rinascita z roku 1971 se díky nedávnému výzkumu „nyní zbavujeme těch klišé spojených s neustálou nepříjemnou polemikou proti slaměnému panákovi, kterým je croceovsko-gramsciovský hegelianismus“.[102] Autor nezavrhl idealistickou stránku Gramsciho, ale vzal některé z jeho postřehů, které zdokonalil během svého vězení ve

[101] Viz retrospektivní pohled strany na tuto krizi důvěry ve Franca Bertoneho, předmluva k Nuove accessioni, ed. Franco Bertone (Řím: Editori Riuniti, 1968); a současnější pokus o nalezení rovnováhy mezi zájmy stran Luigi Longo, „Rapporto sulla Cecoslovacchia“, v Rinascita, 17. května 1968, str. 15–17.
[102] Eugenio Garin, „Gramsci e il moderno Principe“, Rinascita, 2. července 1971, 1; Eugenio Garin, Con Gramsci (Řím: Editori Riuniti, 1997); Guido Liguari, „Gli scritti de E. G. su Gramsci“, International Gramsci Society Newsletter 8 (květen 1996), str. 56–59.

dvacátých a třicátých letech, a prohlásil je za slučitelné s komunistickou teorií.

V roce 1971 mohl vážný marxista-leninista pociťovat jistou nevolnost vůči „croceovsko-gramscianismu“ při hodnocení Italské komunistické strany a jejího kulturního a sociologického zázemí. V poválečném období zůstávala tato organizace silně závislá na voličích z jižní Itálie, převážně rolnících, což se začalo výrazně měnit až na konci padesátých let. Zatímco komunističtí intelektuálové se hádali o tom, do jaké míry by strana měla podporovat Sověty, podle historika Bruna Bongiovanniho se jim nepodařilo řešit nejdůležitější demografické skutečnosti pro budoucnost jejich hnutí: Mezi lety 1948 a 1962 se Itálie změnila z převážně zemědělské země na silně industrializovanou zemi, jejíž obyvatelstvo se přesunulo z agrárního jihu do „superurbanizovaného“ průmyslového severozápadu.[103] Zároveň strana ve svých publikacích nadále odrážela formativní vliv odvozeného hegeliánského myšlení. Gramsci a jeho marxistický předchůdce Antonio Labriola, oba Sicilané [Gramsci židovského původu], kteří se zabývali hegeliánskou filozofií, nebyli před 60. lety 20. století mezi italskými komunistickými intelektuály nijak výjimeční. Ještě v 70. letech 20. století „provincialismus italské levice“, její nostalgie po apulské, kalábrijské a sicilské rolnické kultuře a její hegelovská frazeologie vyvolávaly živé stížnosti mladých marxistů. Když Colletti zahájil své útoky na hegeliány

[103] Bruno Bongiovanni, „Gli intelletuali, la cultura, e i miti della dopoguerra“, in Storia d’Italia (Dějiny Itálie), ed. G. Sabatucci-V.Vidotto (Řím-Bari: Laterza), 5:472.

předstírající, že jsou marxisty, možná měl na mysli komunistické tradice myšlení své země, spíše než aby se z dálky zabýval Georgem Lukácsem a Sartrem.[104]

Ale tyto hegeliánské rozpaky se proměnily v jasnou sílu, když se podařilo vytvořit dojem, že Gramsci uplatňuje teorii třídního boje. Jeho obhájci v akademických kruzích energicky vytahovali jeho poznámky o Machiavellim, aby dokázali jeho význam jako marxistického komentátora. Jeho popis Machiavelliho nového řádu, vynalézavých a iniciativních vůdců, kteří využili sociálních rozporů v renesančních městech k upevnění své mocenské základny, předznamenal „krizi liberálního řádu“, která umožnila fašistům převzít kontrolu v Itálii. Fašisté tuto liberální krizi neukončili, stejně jako žoldnéřští velitelé v italských městech na konci 15. století nezabránili sociálním změnám, které se tehdy odehrávaly. A pro Gramsciho „dělnická demokracie“, kterou podle svého přesvědčení zahlédl během krátké návštěvy Sovětského svazu, vyžadovala změnu politického a kulturního [!] vědomí.

V jeho deníkových zápisech a textových fragmentech se objevovala hegelovská strategie marxistické revoluce, kterou lze shrnout jako „pochod institucemi“ [!!!]. Ačkoli to samo o sobě nestačí k dělnické revoluci, „triumf pokrokové kultury nad reakční kulturou“ by přispěl ke svržení liberálních kapitalistických institucí. Stejně důležité bylo, že Gramsciho identifikace s „italským jihem“ a jeho „populací nájemců“

[104] Viz výzva mladého Collettiho k „živému vědeckému zkoumání Marxe“ v protikladu k „školním fantaziím“, které jsou mylně považovány za takovou činnost, v „L’uomo e la scimmia“, Il Contemporaneo 19 (12. května 1956): s. 19.

(mezzadria) z něj učinila vhodného západního zástupce třetího světa. Mezi západními marxisty to byl právě on, kdo údajně nejlépe rozuměl modelu revoluce, který vycházel z předpokladu zaostalé agrární oblasti. Studium „zaostalé ekonomiky“ (economia arretrata), kterým se italští komunisté, včetně Gramsciho, zabývali, je postavilo do čela nové revoluční ideologie, která vznikala mimo Západ.[105]

Britský filozof Roger Scruton ironicky poznamenal, že jediný způsob, jak marxisté dokázali, aby jejich systém fungoval, bylo zamaskovat Gramsciho teorii třídní hegemonie jako marxistickou myšlenku. Tím, že Gramsci vykreslil dominantní třídu jako formující veřejné vědomí, což je přístup, který Genovese proslulým způsobem aplikoval ve své analýze předválečných amerických otrokářských společností, činil něco hluboce konzervativního, když potvrdil primát myšlení nad materiálními a organizačními podmínkami výroby.[106] Není divu, že jeho koncept kulturní hegemonie získal stejnou podporu u evropské nové pravice jako u evropské levice. Množství monografií podtrhuje roli Gramsciho teorií třídní nadvlády v současné pravicové kritice liberální demokracie v praxi. Scruton dochází k závěru, že člověk nemusí být marxista, aby přijal interpretační perspektivy, které Gramsci podle svého přesvědčení odvodil z marxistických předpokladů. Antiegalitarismus a německá idealistická filozofie jsou jeho stálými tématy, a bez ohledu na to, jak strategicky užitečný byl

[105] Tento bod již byl uveden v Togliattiho eseji „Gramsci e il leninismo“ ve Studi gramsciani (Řím: Editori Riuniti, 1958), str. 419–444.
[106] Roger Scruton, Thinkers of the New Left (Londýn: Longman Publishing Group, 1986).

pro levici, Gramsci nepředával mladší generaci správně pochopený marxismus.

Ačkoli se tyto postřehy vztahují k tomu, co v jeho myšlení není specificky marxistické, Gramsciho dílo se týká italské situace, z níž vzešlo. Pro italské komunisty nebyly jeho idealistické reference a jeho rovnítko mezi marxismem-leninismem a revoluční strategií cizími pojmy, ale utvářely identitu strany. Byli to mladoturci, kteří museli být přesvědčeni o Gramsciho oživení, nyní interpretovaném jako nový směr. Když tedy funkcionář PCI Giorgio Napolitano (1925–) na čtrnáctém sjezdu strany v prosinci 1974 prohlásil, že je třeba získávat intelektuály, což bylo téma, o kterém právě vydával knihu v stranickém nakladatelství, pouze oprášil zavedená Gramsciho témata a dal jim nový kabát.[107] Nebyly jeho lichotivé odkazy na tohoto maître à penser důsledkem obnoveného zájmu o Gramsciho? Ale to, co Napolitano ve skutečnosti řekl, bylo mnohem méně zajímavé než to, co chtěl, aby jeho posluchači uvěřili. Pokud v Itálii ještě existovala dělnická věc, vysvětloval ve svém projevu, pak strana musela poskytovat dobře účelově vázaná stipendia, studijní skupiny pro mladé a pečlivě přizpůsobené kulturní aktivity. Napolitano, jižní Ital, který se specializoval na ekonomiku italského venkova, se odvolával na Gramsciho, když prosazoval svou výzvu k oslovení širší veřejnosti. Stejná pocta se však mohla objevit i v podobných návrzích o dvacet let dříve. Tehdy by se

[107] Giorgio Napolitano, Gli intelletuali comunisti nella battaglia delle idee (Řím: Editori Riuniti, 1975), zejména str. 11–14.

starý Gramsci, který stále čekal na své znovuobjevení, objevil v diskusích o strategii strany.

Na závěr je třeba zmínit posun PCI směrem k neomarxismu. Navzdory svým úspěchům jako vyjednávacího partnera venkovských a průmyslových dělníků měla strana problém s intelektuální důvěryhodností, který se s postupem let zhoršoval. V roce 1962 na výročním sjezdu strany Togliatti oslovil shromážděné členy ohledně zjevné nerovnosti v ekonomickém rozvoji mezi „liberálně kapitalistickým“ Západem a sovětským blokem.[108] Tento kontrast, který měl zdůraznit nadřazenost socialistického plánovaného hospodářství, nastal v období poválečné obnovy Itálie mezi lety 1948 a 1962, kdy roční míra růstu kolísala mezi 6,7 a 7,5 procenty.[109] V poválečných letech navíc strana vynaložila značné finanční prostředky a energii na boj proti Istituto Nazionale per la Storia del Movimento di Liberazione in Italia, studijní a PR agentuře, která měla vazby na již rozpuštěnou stranu Partito d'Azione. Tato instituce zdůrazňovala roli levicových, ale nekomunistických Azionisti v odporu proti fašistické vládě.[110] Jelikož komunisté chtěli veřejnost

[108] Viz „Togliatti al X Congresso“ v L’Unità, 3. prosince 1962; spravedlivě je třeba přiznat, že Togliatti prováděl toto kontraintuitivní srovnání ekonomického vývoje v kontextu obhajoby ekonomické, nikoli vojenské konkurence mezi dvěma rivalskými bloky. Ve skutečnosti interpretoval „mírové soužití“ jako krok na cestě k světovému socialismu.

[109] Podrobné údaje o této transformaci najdete v knize Guida Crainze Storia del miracolo italiano: Cultura, identità, trasformazioni fra anni cinquanta e sessanta (Řím: Donzelli, 1996), zejména v příloze.

[110] Pro možná příliš soucitný pohled na tuto kontroverzi, napsaný z pro-PCI perspektivy, viz Ragusa, I comunisti e la società italiana, str. 48–54. Velká část této kontroverze se soustředí na Togliattiho jako člena odboje, ačkoli šéf strany

přesvědčit, že byli nejúčinnější silou odporu proti Mussolinimu, čímž se stali až v pozdní fázi války, vytvořili vlastní publikace o své roli v odboji. Tuto činnost obhajovali jako pokus o obnovení historiografické důstojnosti „dělnického hnutí“, ačkoli na Azionisti, kteří byli většinou obyčejnými socialisty, nebylo nic „protidělnického“.

Na konci padesátých a počátku šedesátých let objevila PCI nové hobby, když její týdeník Rinascita a stranický tisk začaly publikovat díla revolučních aktivistů z třetího světa a články o nich. Komunistický tisk v tomto období věnoval neomezenou pozornost africkým revolucionářům, kteří byli prezentováni jako rebelové proti koloniální nadvládě nebo jako ztělesnění literární citlivosti třetího světa – což se samozřejmě ztratilo v překladu. Ačkoli v šedesátých letech francouzská levice hořela stejnou vášní pro revoluci třetího světa, italskou situaci odlišovala pokračující zaujatost strany touto kulturně-politickou iniciativou.[111] A nebylo možné najít nic kulturně nebo historicky specifického, co by tento zájem vysvětlovalo, jako například italské impérium, proti kterému by se italská levice mohla stavět, nebo nějakou významnou italsky mluvící inteligenci z třetího světa, jejíž práci by italští komunisté mohli oslavovat. Stručně řečeno, odhalení gramsciovského marxismu bylo příkladem zoufalé snahy PCI být v čele měnících se

strávil válečná léta v Moskvě a do Itálie se vrátil v postfašistické prozatímní vládě jako ministr bez portfeje.

[111] Viz například série „Crepuscolo del colonialismo“ v časopise Rinascita č. 11 a 12 (listopad a prosinec 1958) a studie vydané nakladatelstvím Editori Riuniti od roku 1958 týkající se il risveglio africano (afrického probuzení).

intelektuálních trendů. A nebylo to ojedinělým příkladem snahy strany získat si respekt.

Frankfurtská škola

Systematičtější forma neomarxismu vzešla z Frankfurtské školy. Jejím úkolem bylo vytvořit marxistickou teorii vědomí kombinující hlubinnou psychologii s „radikální“ kritikou racionality. Tvůrci této teorie, Max Horkheimer, Theodor Adorno a Herbert Marcuse, viděli v kapitalistické organizaci zdroj rostoucí úzkosti. Bez ohledu na to, jak se subjekt snaží osvobodit od stávající sociální a kulturní situace, zůstává jizva na vědomí, která je produktem kapitalistického uvažování. K tomu došlo proto, že kapitalistická produktivní forma „instrumentalizuje“ rozum a kulturu tím, že je podřizuje společnosti řízené ziskem. Frankfurtská škola lamentovala, že když jsou intelektuální a estetické zdroje využívány k nelidským účelům, jediným možným výsledkem je hluboká a prohlubující se odcizenost. Horkheimer vysvětluje, že kvůli obratu filozofie a sociologie k „scientismu“ je nutné najít „teorii společnosti“, která se dramaticky liší od té, kterou přijal mladý Marx. Ve svém zkoumání politické ekonomie Marx odhalil materiální zdroje sociální dialektiky. Jak však Horkheimer zdůrazňuje ve svém projevu při inauguraci do funkce nového ředitele institutu, „současná situace“ vyžaduje historicky specifický přístup ke krizi buržoazní společnosti. „Zúžení racionality“ (Verengung der Rationalität) údajně vylučuje možnost účinné sociální kritiky. A neměli bychom se snažit obejít tuto výzvu tím, že přicházíme s „pouhými

pozitivistickými popisy“ toho, co se děje v sociální sféře.[112] Adorno vyjádřil stejné obavy tím, že po celý život vedl urážlivou bitvu proti „administrativní sociologii“ jako způsobu, jak se vyhnout smíření s rozporem mezi uspokojením psychických potřeb člověka a rigidními sociálními strukturami.[113]

V knize The Dialectic of the Enlightenment (Dialektika osvícenství), kterou Adorno a Horkheimer připravili na počátku čtyřicátých let v Los Angeles, se dozvídáme o osudovém spojení mezi „ovládáním přírody a podrobením se přírodě“ (Naturbeherrschung und Naturverfallenheit). Při pohledu zpět na postavu Odyssea, jak ji vykreslil Homér, Adorno a Horkheimer nacházejí „primitivní obraz buržoazního jedince“, který je nucen obětovat se pro blaho lidstva. Na rozdíl od socialistické vize společnosti, v níž již nebudou nutné lidské oběti a odříkání, buržoa staví svět odložených očekávání. Tím se podobá Odysseovi, který musel být přivázán k stěžni své lodi, aby on a jeho námořníci nepodlehli zpěvu sirén a nenarazili na útesy: „Výměna oběti za sebeuchovávající racionalitu zahrnuje výměnu, která není o nic menší než oběť. Trvalé já, které vzejde z této zkoušky oběti, je samo o sobě tvrdým, kamenným obětním rituálem, který člověk, protože

[112] Max Horkheimer, „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgabe eines Instituts für Sozialforschung“, ve Frankfurter Universitätsreden (Frankfurt nad Mohanem, 1931) 37.

[113] Tato kritika institucionálního využití sociálních věd je uvedena v knize Theodora Adorna Stichworte: Kritische Modelle 2 (Frankfurt nad Mohanem: Suhrkamp, 1969).

musí postavit své vlastní vědomí proti přírodnímu světu, nadále slaví.“[114]

Zejména Adorno se zabýval „civilizační kritikou“, která poukazovala na to, že cenou za získání materiální moci nad přírodou je obětování intelektuální nezávislosti i „skutečné subjektivity“. Tato myšlenka prostupuje jeho projevem „Pozdní kapitalismus nebo průmyslová společnost?“, který přednesl na konferenci německých sociologů ve Frankfurtu v roce 1968. „Lze uvažovat o tom, zda současná společnost může zrodit koherentní sociální teorii. Marx to měl snazší, protože jeho cesta k vědě vedla přes plně rozvinutý liberální systém. Marx se musel pouze zeptat, zda kapitalismus ve své dynamické fázi odpovídá svému modelu, aby mohl v kontrastu s přijatým teoretickým systémem předložit svou vlastní související protiteorii. Tržní ekonomika se však stala tak děravou, že se jakémukoli takovému kontrastu vzpírá. Iracionalita současné sociální struktury brání racionálnímu rozvoji teorie. Perspektiva, že kontrola nad ekonomickým procesem přešla do rukou politických mocenských sil, vychází z dynamiky systému a směřuje k objektivní iracionalitě. To, a nikoli pouze sterilní dogmatismus jejích stoupenců, pomáhá vysvětlit, proč jsme dosud nevytvořili přesvědčivou objektivní sociální teorii.“[115]

Zatímco Adorno a další členové Frankfurtské školy nadále hovořili o „rozumu“ a „objektivitě“, to, co považovali za

[114] Theodor Adorno a Max Horkheimer, Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente (Amsterdam: Querido, 1947), s. 70.
[115] Theodor Adorno, Gesammelte Schriften (Frankfurt nad Mohanem: Suhrkamp, 1972), 8:359.

kontrolovanou „iracionalitu“ existující „pozdně kapitalistické“ společnosti, ztěžovalo komplexní a systematické zkoumání této společnosti. Hluboce angažovaní vědci dali jasně najevo, když v roce 1931 založili Zeitschrift für Sozialforschung jako orgán Institutu pro sociální výzkum ve Frankfurtu, že nejosvícenějším přístupem k sociálním a kulturním studiím je subjektivní teoretizování. Adorno to dotáhl tak daleko, že v roce 1961, při spolupráci s Horkheimerem na předmluvě k jejich společnému dílu Sociologica II, předložil „řadu pozorování bez ucelené teorie“. Vzhledem k iracionální společnosti, ve které žili, se podle Adorna zdálo nezodpovědné nabízet „objektivní“ analýzu toho, co se jevilo jako nepochopitelné.[116] To, co se pro něj, Horkheimera a jejich žáky stalo „kritickou teorií“, bylo nahromadění impresionistických úsudků v různých oblastech výzkumu, formulovaných sebevědomými subjekty, které chápaly kulturní problémy pozdního kapitalismu.

Adorno aplikoval toto kritické vědomí na celou řadu témat, včetně atonální hudby, přehodnocení Hegelovy dialektiky, hlubinné psychologie, expresionistického umění a „fašistických“ sociálních postojů a chování. Ve spontánnosti volně se rozvíjejících asociací zvuku v moderní hudbě našel Adorno něco slibného, co vede za hranice společnosti, v níž „pokus o ovládnutí přírody ustoupil slepým silám“. Subjektivně hudba a umění šokováním posluchače nebo pozorovatele upozorňují na „to, co je v současné situaci nesnesitelné“. Nabízely jak „obraz toho, co neexistuje“, tak dialektickou

[116] Citováno v Rolf Wiggershaus, Theodor W. Adorno (Mnichov: C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 1987), s. 99.

možnost překročit to, co je, prostřednictvím estetického naznačení alternativní reality. Umělecký nebo hudební inovátor se vzpíral „kulturnímu průmyslu“, který komodifikoval to, co má být skutečným vyjádřením subjektivní imaginace.[117]

Ale ne všechna subjektivita, jak ji viděla Frankfurtská škola, byla stejně hodná respektu. V těch, kteří nebyli dostatečně kritičtí nebo se nedokázali povznést nad obecné předsudky, se skrývala sadomasochistická osobnost, kterou se intelektuálové Frankfurtské školy snažili prozkoumat. Od Studien über Autorität und Familie, publikované jako kolektivní projekt Frankfurtské školy po přesunu organizace do Spojených států v roce 1934, až po The Authoritarian Personality, kterou Adorno sestavil během války a po ní s pomocí sympatizujícího týmu v Berkeley a vydal s finanční podporou Amerického židovského výboru, se kritičtí teoretici po vzestupu nacismu zabývali psychologickými kořeny autoritářské a profašistické mentality. To je možná jejich nejvýznamnější příspěvek k sociálnímu inženýrství levice [!!!], protože tato díla důrazně vyzývají progresivní státní správce, aby se zabývali „latentním antisemitismem“ a jinými formami „pseudodemokratického“ projevu. Tematická linie vede od výzkumu Erica Fromma v Studien, týkajícího se znovuobjevení „patriarchální domácnosti“ a s ní spojené represivity, k indexům „fašistických osobností“, které se nacházejí v The Authoritarian Personality [!!!]. Adorno se obával, že měření, která použil při

[117] Viz Rolf Wiggershaus, Die Frankfurter Schule: Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung, 6. vydání (Mnichov: Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 2001), str. 566–590; a Martin Jay, Adorno (Cambridge: Harvard University Press, 1990).

hledání „nezaujatých“ osobností, nezachytila všechny pravicové aberace s dostatečnou důkladností.[118] Kvůli protikomunistickému prostředí poválečné Ameriky a v konečném důsledku protirevolučnímu charakteru demokratických sociálních států měli i ti, kteří se mohli jevit jako pokrokoví, přesto znepokojivé osobnostní rysy. To znamená, že i ti, kteří souhlasili s ekonomickým přerozdělováním, sympatizovali se Sověty a odsuzovali antisemitismus, sexismus a rasismus, pokračovali podle Adorna v projevování charakteristických fašistických postojů, jak vysvětlil Horkheimerovi. Je třeba poznamenat, že pro Adorna a jeho spolupracovníky byla emoční porucha vlastní pozdnímu kapitalismu, a to navzdory skutečnosti, že sociální státy se snažily řešit ekonomické krize a zajišťovaly minimální obecný životní standard.

Jak, lze se ptát, lze takové postoje považovat za „marxistické“? Již ve čtyřicátých letech pronikaví kritici zesměšňovali kritickou teorii jako směs hegeliánských, freudovských a (po určitou dobu) židovských mesiášských názorů, které nikdy skutečně nesplňovaly požadavky marxismu-leninismu. Na obranu tohoto projektu jako marxistického lze říci, že jeho zastánci se považovali za revoluční stoupence Marxe a snažili se své práce zasadit do marxistického rámce. Přispěvatelé do Studien opakovaně kritizovali Freuda za to, že ignoroval socioekonomické faktory neurotického chování, a Marcuse a Horkheimer jasně uvedli, že „krize rodiny“ pramení z destruktivních účinků pozdního

[118] Wiggershaus, Die Frankfurter Schule, str. 467–470.

kapitalismu.[119] Vzhledem k tomu, že buržoazní liberální společnost nedokázala ustoupit marxistické socialistické společnosti, začaly v domácnostech převládat určité patologické jevy. Stejně jako autoritářský stát, který represivním způsobem organizoval pozdní kapitalismus a dělnickou třídu, i patriarchální rodina zažívala nový rozmach. Ženy byly nyní zbaveny „omezené sféry svobody“, kterou kdysi v době rozkvětu liberální buržoazní společnosti v domácnosti měly.

Horkheimer nám připomíná, že v nedávné západní minulosti vytvořili podnikaví buržoové obecný sociální model, který ponechával ženám odpovědnost za domácnost, a dokonce i ti, kteří patřili pod vládnoucí třídu, se snažili napodobovat jejich rodinný život. Nyní se oba manželé stali předmětem svévolné mužské dominance a represivního státu spojeného s nelidskou ekonomikou. Vychovávali děti sadomasochistickým způsobem a přijetí tohoto modelu chování mladší generací dále posílilo represivní moc státu.[120] Podle kritických teoretiků vedl nedostatek humánních socialistických alternativ k tomu, že se rodina stala živnou půdou pro psychické poruchy.

Adorno, Marcuse a další členové Frankfurtské školy jasně vyjádřili souvislost mezi „antifašismem“, který byl jejich heslem, a sympatiemi ke komunistickým vládám. Stejně jako Sartre a jeho spolupracovníci z Les Temps Modernes považovali kritičtí teoretici antikomunistické postoje za jasný

[119] Studien über Autorität und Familie (Paris: Institut für Sozialforschung, 1936).
[120] „Allgemeiner Teil“, tamtéž; Max Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Frankfurt nad Mohanem: Suhrkamp, 1967).

důkaz fašistických zbytků u těch, kteří je vyjadřovali [velmi evidentní postoj současné levice]. Po vydání knihy The Authoritarian Personality v roce 1950 byl Adorno šokován návrhem jednoho ze svých spolupracovníků, Seymoura Martina Lipseta, že psychická mřížka, kterou aplikovali na pravicové extremisty, by mohla stejně dobře fungovat i na levicové extremisty. Takové myšlenky Adornovi přiblížily antikomunistickou hysterii, která podle něj zuřila v demokratické levici.[121]

Jeho anti-antikomunismus, který v Adornově případě znamenal obecný lhostejný postoj k komunistickým útokům na osobní a společenské svobody, se stal charakteristickým rysem mnoha intelektuálů Frankfurtské školy. Podle Adornova životopisce Rolfa Wiggershausa se od mistra k jeho nejznámějšímu žákovi Habermasovi změnily morální důvody, které byly uváděny jako ospravedlnění pro přehlížení komunistické tyranie. Tyto důvody se změnily z nutnosti smířit se s nedokonalým ztělesněním marxistické společnosti na poskytnutí pokání Němcům a dalším [!!!], kteří si internalizovali fašistickou minulost.[122] Ať už je důvod pro tuto potřebu bránit nebo omlouvat komunistické státy jakýkoli, jedná se o neomarxistický rys, který má málo společného s marxistickou ekonomikou nebo marxistickým výkladem historie.

Je tedy kritická poznámka o Frankfurtké škole správná, že je příkladem „kulturního bolševismu“, který prosazuje

[121] Citováno v Lasch, True and Only Heaven, s. 451.
[122] Wiggershaus, Theodor W. Adorno, str. 135–136.

marxisticko-leninistickou revoluci pod sociologicko-freudovským označením? Vzhledem k tomu, že jak její stoupenci, tak odpůrci by na tuto charakteristiku odpověděli kladně, může být ve skutečnosti platná. Otázka položená rakouským kritikem Wolfgangem Caspartem však může ospravedlnit přehodnocení této prozatímní kladné odpovědi. Podle Casparda „kulturní bolševici, kteří vřou nenávistí, změnili názorové klima [v Evropě] a posunuli kulturní centrum doleva, ale v žádném případě nepoškodili kapitalismus ani nepřinesli revoluční změnu ve vlastnictví výrobních sil. Ačkoli se zdá, že politicky korektní neomarxismus vzkvétá, stal se z něj vágní, stále abstraktnější pojem, jehož zastánci více než padesát let po smrti Hitlera a Mussoliniho nemají o čem mluvit kromě „antifašismu“ [!].“[123] Navzdory tomu, že Caspart představuje rádoby marxisty, trvá na tom, že popisuje skutečné marxisty, kteří převedli revoluční materialismus do radikálního kulturního rámce. Po tomto převodu zůstává nenávist k buržoazní společnosti, která se stává synonymem „fašismu“ [!!!]. A stejně marxistická je podle Casparta i touha nahradit evropské národní státy revoluční internacionalistickou společností a rozšířenou politickou kontrolou nad občany, aby byli „převychováni“ [!!!].

To vše může být pravda, ale pokud marxismus pod vedením Frankfurtské školy prošel změnami, na které

[123] Caspart, Marxismus, 69. Ačkoli Caspart není zdaleka jediným autorem, který spojuje frankfurtskou školu s ortodoxním marxismem-leninismem, nejprve tuto souvislost potvrzuje a poté ji implicitně popírá. Odvolávání se na „kulturní bolševismus“ jako na koncepční most mezi těmito dvěma levicovými tábory neprokazuje základní předpoklad o marxistické kontinuitě.

poukazuje Caspart, pak v něm možná už moc marxismu nezbylo. Odkaz kritických teoretiků na Marxe se stal stále více rituálním a to, co v teorii marxistických zdrojů zůstalo, je nyní propleteno s identifikovatelně nemarxistickými prvky. Od středověké židovské mystiky u filozofa Waltera Benjamina přes Horkheimerovo přivlastnění si Schopenhauera a jeho filozofie vůle až po Frommovo a Marcuseovo začlenění hlubinné psychologie a Adornovy úvahy o hegelovské dialektice a atonální muzikologii – Frankfurtská škola začlenila směsici myšlenek formulovaných v notoricky nejasné próze. Propojení těchto zájmů s marxistickým sociálním rámcem při současném prosazování komunismu nebo alespoň anti-antikomunismu mohlo těmto autorům a jejich sponzorům propůjčit levicovou prestiž. Totéž platí i pro Sartra, který smísil svůj existencialistický individualismus a psychoanalýzu s marxistickou politikou. Byl však konečným výsledkem těchto neomarxistických závazků přeformulování dialektického materialismu, nebo evropští levicoví intelektuálové dělali něco zcela jiného? Stručně řečeno, posunuli se za hranice marxismu nebo se potáceli mezi marxismem a jinými hnutími, přičemž nadále verbálně podporovali marxistickou teorii a komunistickou politiku. Nakonec se však z toho, co bylo nazýváno neomarxismem, vyvinuli v militantní antiburžoazní hnutí, které funguje nezávisle na marxistických ekonomických předpokladech.

Amerikanizace frankfurtské školy

Ve třicátých a čtyřicátých letech se mezi Frankfurtskou školou a americkou akademickou obcí a americkým

nakladatelským průmyslem navázaly vztahy, které pokračovaly i v šedesátých a sedmdesátých letech. Práce z oblasti sociální psychologie a sociální kritiky, které vzešly z Frankfurtské školy, byly publikovány v angličtině ve Spojených státech, pravděpodobně pro americké čtenáře, kteří financovali jejich výzkum a platili za jejich knihy. Tento přenos nebyl poznamenán neochotným nebo izolovaným přijímáním toho, co lze nazvat cizími látkami. Adorno strávil ve Spojených státech pouze dvanáct let, ale poté, co byl v roce 1949 přiměn (ve skutečnosti velmi silně podplacen), aby přijal místo na univerzitě ve Frankfurtu, se vrátil do svého oblíbeného bydliště v Kalifornii (v jednom případě na celý rok). Tento otevřený sociální radikál vynaložil značné úsilí, aby si udržel americké občanství, a své americké autorské honoráře utratil ve své adoptivní zemi. Navzdory svému vyjádřenému znepokojení, že Spojené státy a jejich spojenci „brání pokroku socialistické svobody“ tím, že pronásledují komunistické strany, které „jsou jedinou skutečnou protifašistickou silou“, se Adorno a jeho kolegové obávali deportace.[124] Touha jeho přátel zůstat v Americe trápila Horkheimera, který byl citově vázán ke Starému světu. V roce 1951, když byl rektorem Frankfurtské univerzity a doufal, že se mu podaří obnovit Institut für Sozialforschung v městě, kde byl založen, se Horkheimer zoufale snažil přilákat svůj starý okruh přátel zpět do Evropy.

[124] Wiggershaus, Die Frankfurter Schule, str. 434–435.

Jen málokdo z nich však přijal změnu kariéry, ke které se je snažil přesvědčit.[125]

Stálí členové Frankfurtské školy Herbert Marcuse, Otto Kirchheimer, Karl Wittfogel, Eric Fromm, Wilhelm Reich a Karen Horney [všichni krom Wittfogela a Horney Židé] si vybudovali americké následovníky a kontakty a, s výjimkou eroticky posedlého Reicha, dosáhli ve Spojených státech profesního i finančního úspěchu. Horney a Fromm se stali uznávanými vůdčími osobnostmi americké psychoanalýzy a na konci třicátých let publikovali téměř výhradně v angličtině. Ještě před vydáním knihy The Authoritarian Personality si Horneyová svými knihami The Neurotic Personality of Our Time a New Ways in Psychoanalysis a Fromm svými knihami Escape from Freedom, Man for Himself a Psychoanalysis and Religion vybudovali silnou pozici Frankfurtské školy ve Spojených státech. Není však správné předpokládat, že tato sláva byla založena výhradně na popularizaci psychoanalytických technik. Horneyová, raná zastánkyně feministických témat, věřila, že sociální struktura silně ovlivňuje psychické pudy analyzované freudovskou psychologií. Stejně jako Fromm se Horneyová trápila tyranií superega, freudovského cenzurního mechanismu, který v patriarchální společnosti nabývá příliš dominantního postavení.[126] Frommova první kniha, která se dobře prodávala

[125] Viz závěrečná část knihy Martina Jaye, History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research, 1932–1950 (University of California Press, 1996).
[126] Wiggershaus, Die Frankfurter Schule, str. 296–314; Karen Horney, The Neurotic Personality in Our Time (New York: Norton, 1994); Karen Horney, New Ways in Psychoanalysis (New York: Norton, 1988).

v anglickém překladu, Die Entwicklung des Christusdogma (1930), měla za téma destruktivní spojení mezi křesťanstvím a autoritářskou osobností. Fromm věřil, že jak kapitalismus, tak degenerace židovské víry v křesťanskou herezi byly problémy, jejichž účinky byly stále patrné. Oba položily základy pro sadomasochistickou kulturu a pro předvídatelný vzestup fašismu.[127]

Psychoanalytická stránka výzkumu Frankfurtské školy nikdy nebyla pouhou „terapií aplikovanou na jednotlivce bez ohledu na obecné sociální podmínky“. Ačkoli se členové skupiny lišili v názorech na míru vzájemné provázanosti, kritičtí teoretici předpokládali, že hlubinná psychologie má jít „nad rámec Freuda“ tím, že bude zakotvena v sociálním vědomí. Marcuse, jeden z prvních zastánců tohoto propojení, to zdůrazňuje ve svých knihách, které prošly četnými americkými vydáními, jako Eros and Civilization (1950), One Dimensional Man (1961), An Essay on Liberation (1969) a Counterrevolution and Revolt (1972). Jeho tendence politizovat erotickou expresivitu a zároveň považovat kapitalismus za sexuálně represivní sahá až k jeho tvrdému postoji z počátku třicátých let. Jako zastánce psychoanalýzy jako revolučního marxistického nástroje mladý Marcuse neuznával „technické

[127] Wiggershaus, Die Frankfurter Schule, str. 164–165; a Eric Fromm, Die Entwicklung des Christusdogma: Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion (Mnichov: C. H. Beck’sche Buchhandlungsverlag, 1965); Eric Fromm, The Sane Society (New York: Henry Holt, 1990); Eric Fromm, Escape from Freedom (New York: Henry Holt, 1994); Eric Fromm, From the Anatomy of Human Destructiveness (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1973).

analytiky“, kteří interpretují neurózy jako primárně individuální problém.[128]

Ačkoli by se mělo vyhýbat příliš ostrému rozlišování mezi těmito dvěma směry, existují určitá témata, která dominují americké práci Frankfurtské školy mnohem více než její evropské. Adornovy spisy o hudbě, dialektice a fenomenologii se zdají být zaměřeny na evropské čtenáře a žádný z nich, ani v překladu, neměl v anglicky mluvícím světě velký úspěch. Ve Spojených státech se nejlépe prodávaly Adornovy studie o „latentním antisemitismu“ a jeho výpravy do sociální psychologie. Sociální kritika zaměřená na předsudky zapadala do amerického reformního prostředí, pro které byl boj proti nacistickému rasismu i nadále významný. Toto prostředí podpořila patnáctisetstránková studie Gunnara Myrdala o americké rasové diskriminaci, An American Dilemma (1944). Navzdory své odstrašující velikosti a ne vždy idiomatickému stylu, což jsou vlastnosti, které se stejně vztahují i na The Authoritarian Personality (TAP), Myrdalův rozsáhlý útok na rasový dvojí metr sklidil bouřlivý souhlas amerických progresivistů.[129] Poskytlo to teoretické a nabádavé

[128] Wiggershaus, Die Frankfurter Schule, str. 172–173; Herbert Marcuse, One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Societies (Boston: Beacon Press, 1991); Herbert Marcuse, Counterrevolution and Revolt (Boston: Beacon Press, 1989).

[129] Gunnar Myrdal, An American Dilemma:The Negro Problem and Modern Democracy (New York: Harper and Row, 1962); David Southern, Gunnar Myrdal and Black-White Relations (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1987); Pat Schipman, The Evolution of Racism (New York: Simon and Schuster, 1994); Jared Taylor, „Sowing the Seeds of Destruction“ v A Race against Time: Racial Heresies for the Twenty-First Century (Oakton, Va.: New Century Books, 2003).

ospravedlnění reforem, které americká vláda prováděla v poválečném období.

Na rozdíl od knihy švédského sociologa a Adornova přítele se The Authoritarian Personality nestala referenčním dílem pro ty, kteří psali soudní rozhodnutí proti segregaci. Pro mnohé se však jevila jako stejně užitečný průvodce pro sociální zlepšení. V šedesátých a sedmdesátých letech si křížová výprava Frankfurtské školy proti předsudkům získala širokou podporu v Americe a odrazila se v přelomových zákonech a správních směrnicích týkajících se práv žen, trestání proticernošského chování, další sekularizace společnosti a později i povinné tolerance vůči homosexuálům [!!!]. V knize The True and Only Heaven Christopher Lasch provokativně tvrdí, že boj Frankfurtské školy proti předsudkům byl obzvláště vhodný pro stát a společnost, které akceptovaly hodnotu politicky vynucené změny chování [!!!]. Tato morální horlivost pro sociální plánování a aplikace terapeutických technik [!!!] se stávaly zřejmými přibližně ve stejné době, kdy Frankfurtská škola v exilu začala uplatňovat svůj vliv. Ačkoli se jedná „jen o jednu z mnoha poválečných studií, které tvrdí, že lidé jako celek měli jen malou představu o liberální demokracii a že důležité otázky veřejné politiky by měly být rozhodovány vzdělanými elitami“, Lasch považuje TAP za předchůdce pozdějších sociologických studií. Elitářství veřejné politiky ve spojení se „sociologickým determinismem“ pohánělo práci na redefinici „demokracie“ jako antidemokratické praxe.[130] Lasch nevyslovuje svou kritiku

[130] Viz Lasch, True and Only Heaven, s. 560; Wiggershaus, Die Frankfurter Schule, str. 390–478; a Theodor W. Adorno (spolu s Else Frenkel-Brunswick,

jako obhájce volného trhu, ale jako socialista, byť svého druhu sui generis. Podle jeho názoru levice opustila legitimní snahu o podporu rodin, aby mohla bojovat proti tradičním genderovým rolím a náboženským přesvědčením [!!!]. Lasch je zvláště rozhořčen tím, že zastánci tohoto terapeutického radikalismu opustili dělnickou třídu jako reakcionářskou sílu.[131]

Kniha The True and Only Heaven může být citována jako potvrzení toho, že neomarxismus Frankfurtské školy se vyvinul v postmarxistický soubor postojů a programů, které se snadno rozšířily v americké společnosti. Amerikanizovaná verze kritické teorie poskytla zdroje, které dobře posloužily v terapeutické válce proti bigotnosti. V tomto boji se kritická teorie těšila podpoře federálních a státních agentur a požehnání médií a zábavního průmyslu, které protestovaly (někdy až po události) proti tomu, co považovaly za dlouhodobé předsudky [!!!]. Ačkoli měly tyto myšlenky výbušný účinek, nepřinesly, jak správně připouští Caspart, takové ekonomické změny, které by bylo možné přesně nazvat marxisticko-leninistickými. A tento úspěch nebyl poháněn dělnickou třídou, což Adorno a Horkheimer již v 40. letech 20. století pozorovali, když si stěžovali, že američtí dělníci upřednostňují patriarchální, autoritářské instituce.

Danielem J. Levinsonem, R. N. Sanfordem a dalšími), The Authoritarian Personality (New York: Harper and Brothers, 1950), zejména str. 442–484 a 676–685.

[131] Viz Lasch, True and Only Heaven, str. 460–461; a S. M. Lipsetova obhajoba Frankfurtské školy ohledně „autoritarismu dělnické třídy“ v American Sociological Review 24 (1959): str. 482–501.

Často opomíjená fáze Adornova života může dále osvětlit jeho vztah ke Spojeným státům. Brzy po svém návratu do Frankfurtu v roce 1949 se ujal projektu pro institut „Gruppenexperimente“, který získal štědré finanční prostředky od amerického vysokého komisařství v Německu. V rámci tohoto projektu, který spočíval v rozhovorech s německými občany a jejich následném vyhodnocení Adornem a jeho spolupracovníky, se pokusili odhalit „fašistické sympatie“ u Němců, kteří v té době procházeli „převýchovou“ pod vedením Američanů. Jak zdůrazňuje Adornův životopisec Lorenz Jäger, tazatelé, z nichž někteří měli pochybnou nacistickou minulost, zamlžovali rozdíl mezi fašistickými sympatiemi a opodstatněnými postřehy o nedávné minulosti.[132] Například Němci, kteří si stěžovali na bombardování německého civilního obyvatelstva spojenci během války nebo na zacházení Američanů s poraženými Němci bezprostředně po válce, či kteří poukazovali na tvrdost Versailleské smlouvy ukončující první světovou válku, byli považováni za sympatizanty nacismu nebo za duševně narušené německé nacionalisty. Ale tyto výroky proti Frankfurtské škole byly zcela ospravedlnitelné, jak vysvětluje Jäger, a sdílel je i vůdce německých sociálních demokratů Kurt Schumacher, který válku strávil v nacistickém koncentračním táboře. Adorno se stal pronikavým hlasem amerických vítězů, kteří byli stále rozhněváni na Němce jako své válečné nepřátele a šokováni odhalením nacistických zvěrstev. Jeho „Gruppenexperimente“

[132] Lorenz Jäger, Adorno: Eine politische Biographie (Stuttgart: DVA, 2003), str. 219–221.

se také stalo mostem mezi Adornovou krátkodobou germanofobií a jeho podporou „převýchovy“ Spojenců a levicovou kariérou jeho brzy konvertovaného chráněnce Habermase.

Ať už byli či nebyli zodpovědní za konečný produkt, kritičtí teoretici, kteří se usadili ve Spojených státech, poskytli nástroje a témata postmarxistické levici. Jejich práce směřovala k levici, která mohla sjednotit mladé profesionály usilující o netradiční životní styl. V Evropě sociologicky příbuzná levice požadovala rozchod s buržoazní minulostí, kterou považovala za zastaralou a incipientně „fašistickou“ [!]. (Francouzi a Němci vymysleli pro tuto stigmatizovanou minulost, která přetrvává do současnosti, pojmy ringardise a Ewiggestriges.) Postmarxisté stále čerpají své démonizující nálepky z komunistické lidové fronty 30. let, ale aplikují je na kulturní situaci, která je zjevně odlišná [!]. A Frankfurtská škola zůstává relevantní, částečně tím, že připravila půdu pro tuto rozšířenou, směšnou praxi. Teoretici Frankfurtské školy vytvořili definici „fašismu“, kterou bylo možné rétoricky rozšířit na cokoli, co bylo považováno za neprogresivní nebo necitlivé [!!!]. To možná nebyl jejich jediný koncepční úspěch, ale historicky to byl jejich nejvýznamnější.

Postmarxistická levice

Rozpad komunistického režimu

V 80. letech byla připravena půda pro vzestup postmarxistické levice. Velké voličské základny z řad dělnické třídy, které volily francouzskou a italskou komunistickou stranu a rozšiřovaly jejich členské řady, se rychle zmenšovaly. Pracovní síla v celé západní Evropě se měnila z profesního i sociologického hlediska, protože země směřovaly k ekonomice založené na službách. Zatímco v roce 1979 tvořili členy francouzské strany nejméně 45 procent průmysloví a zemědělští dělníci, v roce 1997 tento podíl klesl na 31 procent. Navíc v roce 1994, navzdory námitkám starších členů, PCF přestala o sobě hovořit jako o „straně dělnické třídy“. V roce 1997 tvořili více než polovinu členů strany úředníci a odborníci.[133]

Souvisejícím jevem, který Scott Lash a John Urry diskutují ve své knize The End of Organized Capitalism, je rozpad „organizovaných kapitalistických vztahů“ a jejich prostorových a kulturních dimenzí. S přesunem výroby z průmyslových měst a její decentralizací se rozpadly vztahy, které kdysi vycházely z kapitalistického sociálního systému. Dělníci v Evropě se již neidentifikují tak silně jako dříve jako třída, zatímco jejich čtvrti a charakteristický způsob života mizí. Lash a Urry vidí tento život dělnické třídy nahrazen „postmodernistickou citlivostí“, která nachází vyjádření ve všudypřítomné

[133] Viz François Platone, „Le vote communiste: Le verre à moitié plein“, v Pascal Perrineau a Colette Ysmal, Le vote surprise: Les élections législatives du 25 mai et 1er juin 1997 (Paříž: Presses de Sciences-Po, 1998), str. 161–188.

popkultuře.[134] Tyto změny a zvýšení obecné životní úrovně vedly k rozostření sociálních hranic, které sahají až do 19. století, mezi průmyslovou a finanční buržoazií a tím, co bývalo proletariátem. Ačkoli to není ve všech zemích stejně zřejmé, hlasy dělnické třídy se ve Francii i Itálii posunuly doprava. Rostoucí nespokojenost s imigrací z třetího světa, o které se předpokládá, že zhoršuje násilnou kriminalitu a snižuje mzdy, přiměla francouzské a italské dělníky k podpoře stran, téměř výlučně nacionalistické pravice, které se staví proti další imigraci. Levicové strany byly obecně bezmocné tomuto trendu čelit, protože se pokoušely o spojenectví s imigranty z třetího světa a vedly kampaň proti „rasismu“.[135]

Pád Sovětského svazu a komunistických režimů ve východní Evropě v roce 1989 urychlil oslabení komunistických stran v západní Evropě, které byly mezinárodně svázány se sovětskou sférou vlivu. Bylo by však chybou přikládat tomuto zlomu příliš velký význam. Počet členů komunistických stran ve Francii a Itálii klesal již v 80. letech, ještě před rozpadem Sovětského svazu. Hospodářské a demografické změny učinily sociální konflikty, na nichž komunismus vzkvétal, minulostí. Průzkumy PCF provedené v roce 1997 ukazují, že podpora strany jako předvoje dělnické třídy a „úspěchů“ tehdejších rozpadlých sovětských republik ve východní Evropě korelovala s věkem. Lidé starší šedesáti let nebo ti, kteří byli členy již před

[134] Scott Lash a John Urry, The End of Organized Capitalism (Madison: University of Wisconsin Press, 1987), str. 285–314.
[135] Viz Pascal Perrineau, „La dynamique du vote Le Pen: Le poids du gaucho-lepénisme“, in Le côté de crise: L’élection présidentielle de 1995 (Paříž: Presses de Sciences-Po, 1995), str. 243–261.

rokem 1958, se silně přikláněli k dříve zavedeným názorům na komunisty u moci. Lidé mladší třiceti let neměli o žádnou z těchto pozic velký zájem.[136]

V šedesátých letech se však objevily nové sociální rozpory, kterým se evropská levice, ať už socialistická nebo komunistická, musela přizpůsobit. Tato vlna převážně mládežnického povstání, kterou již předznamenaly protestní hnutí konce šedesátých let, která se rozšířila po západní Evropě a Spojených státech, byla výslovně namířena proti buržoazní společnosti – nebo proti tomu, co z ní zbylo. Ve své nejextrémnější podobě vyústil tento protest proti válce ve Vietnamu, instalaci raket Pershing americkou armádou na evropském území a „represivní“ buržoazní kultuře v sérii násilností.[137] Tento protiamerický vztek byl typický pro Baader-Meinhofovu bandu v Německu, Brigate Rosse v Itálii a Weathermen ve Spojených státech, přičemž všechny tyto skupiny se dopouštěly teroristických činů a někdy i vražd [!], aby vyjádřily své opovržení militarismem a buržoazními hodnotami. V Německu se výbuch hněvu prudce obrátil proti nacionalismu, když vysokoškolští studenti odsoudili své rodiče jako spoluviníky nebo loutky nacistické tyranie. Tak se na rodiče snesly plody americké poválečné převýchovy, a to způsobem, který by někteří z převychovatelů mohli litovat.

[136] François Platone a Jean Ranger, „Les adhérents du Parti Communiste Français en 1997“, Enquête: Les Cahiers du CEVIPOF, 27 (březen 2000).

[137] Práce, která se pronikavě zabývá psychologickými společnými rysy nové levice uvnitř i vně Spojených států, je kniha Stanleyho Rothmana The Roots of Radicalism: Jews, Christians, and the Left (New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1996).

Američané, zapletení do boje se sovětskými komunisty, našli Němce, kteří tvrdili, že odčinují nacistickou minulost, na špatné straně studené války [!].[138]

Jakmile toto násilné protestní hnutí utichlo, jeho někdejší členové se stali politiky a novináři, kteří na konci dvacátého století vytvořili plejádu evropských celebrit. Současný německý ministr zahraničí Joschka Fischer, který v roce 1999 prohlásil, že „Osvětim je zakládajícím mýtem a morálním ospravedlněním“ [!!!] pokračujícího německého národního státu, byl v šedesátých a na počátku sedmdesátých let úzce spjat s levicovými teroristy.[139] Bývalý francouzský premiér Bernard Jospin, francouzský socialistický senátor Henri Weber, šéfredaktor deníku Le Monde Edwy Plenel a přední akademický filozof [židovského původu] Daniel Bensaïd jsou jen někteří z francouzských osobností, které se v šedesátých letech pohybovaly v okolí trockistické organizace Ligue Communiste a přispívaly do jejího časopisu Rouge. V komentáři k politickému vývoji dnešního novinářského titána Plenela Bensaïd poznamenal, že „podcenil moment, kdy Edwyho angažovanost ho vyvedla mimo dělnické hnutí“ do toho, co se stalo „kulturním trockismem“ [!].[140]

Antifašismus

[138] Sbírka esejí o německých odpůrcích německé Nové levice, kteří pozorují tento bumerangový efekt americké reedukace, je Die 68er und ihre Gegner: Der Widerstand gegen die Kulturrevolution, ed. Hartmuth Becker, Felix Dirsch a Stefan Winckler (Graz: Leopold Stocker Verlag, 2003).
[139] Viz esej Michaela Kleeberga v Die Welt, 22. května 1999.
[140] Pierre Péan a Philippe Cohen, La face cachée du monde:Du contre-pouvoir aux abus de pouvoir (Paříž: Mille et Une Nuits, 2003), str. 45–65, citace na str. 47.

Hnací silou tohoto nového levicového hnutí byly mnohem více evropské socialistické strany než slábnoucí evropské komunistické strany. Ve Francii od roku 1972 socialisté a komunisté spolupracovali jako levicový blok, podporovali navzájem své kandidáty v druhém kole voleb a dohodli se na „Společném programu levice“. Ačkoli komunisté byli zpočátku silnější z obou partnerů, do roku 1978 jejich celkový počet hlasů klesl o více než dva procentní body za socialisty, a tento trend pokračoval i v následujících dvou desetiletích. Socialisté se prostě lépe přizpůsobili určitým změnám. Na rozdíl od komunistů pochopili, že pro každé volby je třeba budovat voličskou základnu a že jejich vlastní budoucnost je spjata s rostoucí profesní třídou, která se zbavovala buržoazních křesťanských hodnot, a s rostoucí populací severoafrických přistěhovalců. Současně se komunističtí vůdci snažili zprostředkovat vztah mezi přistěhovalci, od nichž doufali, že se nakonec vrátí domů, aby šířili marxismus, a jejich voličskou základnou z řad dělnické třídy. Na konci dvacátého století se PCF ocitla mezi dvěma stoly, když viděla, jak se zbytky dělnické třídy přiklánějí k Front National Jeana Le Pena, zatímco severoafričtí voliči stále více přecházeli k socialistům.[141]

Stejně důležité je, že socialistické strany v západní Evropě začaly napodobovat komunistické zvláštnosti, čímž vytvářejí dojem kontinuity mezi starými komunistickými stranami a sebou samými. Od volební aliance v roce 1972 mezi komunistickými a socialistickými vůdci Georgesem

[141] Lavabie a Platone, Que reste-t-il du PCF? str. 64–67.

Marchaisem a Françoisem Mitterrandem se francouzští socialisté vyhýbali kritice komunistických vlád a jejich represivní politiky. Když tedy v roce 1973 komunistický tisk pod vedením Marchaisa zaútočil na Alexandra Solženicyna za to, že odhalil sovětské zločiny, a označil ho za fašistu a nepřítele détente, Mitterrand a socialistický stranický deník L'Unité se vyhýbali jakýmkoli výrokům, které by mohly urazit jejich prosovětské partnery. V roce 1975 však L'Unité publikoval útoky na Solženicynovu „necitlivou rolnickou tvář" a nedostatek sociálního soucitu, které jako by byly převzaty z komunistického deníku L'Humanité.[142] V tomto případě platí, jak říkají Francouzi, „l'appétit vient en mangeant" (chuť k jídlu přichází s jídlem).

Socialistické snahy o uklidnění komunistů jsou obvyklým vysvětlením toho, proč Jospin nechtěl přiznat, že Stalin spáchal masové vraždy, když v listopadu 1997 jako premiér odpovídal na otázky francouzského Národního shromáždění týkající se sovětské minulosti. Jablkem sváru toho dne byla kniha Le livre noir du communisme (Černá kniha komunismu) vydaná Stéphane Courtois, katalog komunistických zločinů po celém světě sestavený umírněným levicovým kritikem komunistických systémů. Courtois apeloval na francouzskou levici, aby se přiznala k historii levicového totalitarismu.[143] Názor navrhovaný deníkem Le Monde, že Jospin chválil komunistický antifašismus a pohrdal jakýmkoli „pokusem o

[142] L'Unité, úvodní esej, 24. ledna 1975.
[143] Stéphane Courtois, Nicolas Wert, et al., Le livre noir du communisme (Paříž: Robert Laffont, 1997).

rovnocennost mezi stalinistickými a fašistickými zločiny“ z úcty ke svým komunistickým spojencům, nefunguje. Toto vysvětlení bylo nahodile rozšířeno na všechny socialistické vůdce v Evropě, kteří popírali, že by komunistické režimy měly za co se kát. Ignoruje vliv ideologických změn, k nimž v posledních desetiletích došlo mezi evropskými socialisty. Jejich neochota uznat rozsah komunistických zločinů se projevuje v dalších obranných návycích, jako je připisování komunistickým kritikům nízké motivace, což je praxe, která sahá až do kampaní proti Kravčenkovi a Solženicynovi. Údajně ti, kdo si všímají komunistických zločinů, se snaží odvést pozornost od jiných zvěrstev spáchaných pravicí, zejména od holokaustu. Tato katastrofa, kterou postmarxistická levice instrumentalizuje bez protestů evropských židovských organizací, je připisována obvyklým démonům Frankfurtské školy: křesťané, nacionalisté a odpůrci imigrace byli všichni zařazeni mezi předchůdce nebo pokračovatele fašistické ideologie.[144]

Pokus o propojení omluv za komunistickou minulost a naléhavé potřeby parlamentních aliancí přehání koaliční hodnotu rozpadajících se komunistických stran. Komunisté potřebují socialistické spojence v koalicích mnohem více než naopak. V Německu mimo Berlín mohou levicové koalice snadno fungovat bez komunistické strany, která se nyní přetransformovala na PDS; socialisté a zelení však i nadále hrají roli komunistických souputníků, bagatelizují komunistické zločiny, volají po amnestii pro bývalé členy komunistické tajné

[144] Annie Kriegel, „Le leurre de l’antisémitisme“, Le Figaro, 2. dubna 1990, s. 2.

policie a zdůrazňují nutnost překonat „fašistickou minulost“ Německa. Ve Francii komunisté a v Itálii strany, které jsou nástupci PCI, přiznávají temnou stránku komunismu otevřeněji než socialisté. Jako obhájci nebo zamlžovatelé této historické skutečnosti zaujímá čestné místo nekomunistická levice složená ze socialistů a zelených. Ironií je, že evropští socialisté byli během studené války většinou neochvějnými stoupenci antikomunistické strany.

Toto chování lze vysvětlit pohledem na dominantní témata postmarxistické levice. Tato levice se inspiruje určitými komunistickými praktikami, neustále bojuje proti „fašismu“ a prosazuje revoluci, nyní přetlumočenou jako kulturní převrat. Le Monde ve své knižní rubrice „Le Monde des Livres“ uděluje autorům dobré nebo špatné známky podle toho, zda odrážejí to, co jeden kritik nazývá „kulturní trockistickou“ mřížkou.[145] Redakční rada tohoto deníku otevřeně podporuje potlačování názorů, které jsou považovány za necitlivé nebo připomínající minulost Vichy a „kolaborantů“, kteří se podíleli na vládě ve Vichy. Zákon Gayssot, předložený v červenci 1990 komunistickým poslancem a drtivou většinou schválený socialisty, má za cíl trestat délits d’opinion, trestné činy spočívající v popírání nacistického holokaustu nebo vyjadřování nenávistných poznámek o náboženských a etnických skupinách. Tento zákon byl navržen a je uplatňován s cílem zabránit nebo potlačit kritiku imigrace, rostoucí islámské přítomnosti ve Francii a reakce na útoky na

[145] Péan and Cohen, Face cachée, str. 513–539.

francouzskou katolickou identitu.[146] Le Monde, Libération, Le Point, Nouvel Observateur a většina ostatních francouzských médií se zasazují o potlačení reakčních myšlenek a středolevé koalice v celé západní a střední Evropě zavedly legislativu podobnou zákonu Loi Gayssot. V červenci 1993 Le Monde na naléhání Plenela zveřejnil nad jmény akademických a novinářských osobností, včetně italského sémantika a romanopisce Umberta Eca, „Výzvu k ostražitosti“ namířenou proti „rudohnědé“ alianci, která údajně ohrožuje evropskou demokracii. Signatáři vyjádřili obavy, že pokud nebude potlačena, ohrozí tato rostoucí opozice proti multikulturní Francii, složená z disidentské levice a nacionalistické pravice, společnost, kterou se progresivisté snaží budovat.[147]

„Kulturní trockismus“ může být vhodným popisem této levice, která je poháněna vizí neustálé kulturní změny a byrokraticky vymyšleného sociálního inženýrství. Pro prosazení této levicové agendy není považováno za nezbytné ani dělnické vědomí, ani socialistické hospodářské plánování. Ve Francii to znamená válku proti těm, kteří jsou považováni za nedostatečně multikulturní nebo kteří jsou považováni za duchovně spjaté s „fašistickým“ režimem ve Vichy. Francouzský časopis Le Figaro-Magazine, který kritizoval tuto politiku denunciace, pozoroval, jak francouzský tisk a

[146] Podrobnou kritickou diskusi o Loi Gayssot lze najít v knize Erica Delcroixe La police de la pensée contre le révisionnisme (Paříž: Diffusion, 1994); pro nadšenou obhajobu stejného zákona viz Christian Delacompagne, „La tolérance et ses limites“, v La philosophie politique aujourd’hui: Idées, débats, enjeux (Paříž: Seuil, 2000), str. 34–56.

[147] Viz Elisabeth Lévy, Les maîtres censeurs (Paříž: Jean Claude Lattes, 2002), str. 129–170.

inteligence každý den vytahují označené kolaboranty „z jejich rakví a znovu a znovu je zastřelují. Už nejde o nuance. Tady jsou lidské odpadky a špína, které nedokázaly odolat fašismu; tady jsou kolaboranti.“ Židovský badatel Heideggera Alain Finkielkraut v komentáři v Le Figaro-Magazine oznámil, že lituje této antifašistické „manichejské vize“, která „nahrazuje politické chápání světa zjednodušujícím morálním dualismem“. Kulturní trockisté a antifašisté, kteří možná překonávají vulgárností i nacistickou rétoriku, redukovali politický diskurz na „medicínský, biologický slovník vyhlazení“.[148] Francouzský radikální socialista a kritik národní dezintegrace Jean-Pierre Chevènement byl tak ve francouzském levicovém tisku ostře kritizován stejně jako konzervativní nacionalista Le Pen. Jeho vyjádřená obava z klesající porodnosti ve Francii vedla středolevicový časopis L’Express (1. února 1996) k obvinění Chevènementa z „živění nacionalistické nostalgie, která vyzařuje pachy rodinných hodnot minulosti“.[149] Jeho výzva francouzským dělníkům proti Evropské unii a jeho podpora švédských socialistů, kteří poskytují státní dotace ženám, které si přejí založit rodinu, je podle některých „záminkou pro antifeminismus“. Ačkoli je Chevènement ekonomickým socialistou, je obviňován z toho, že je nehlášeným členem „rudohnědého“ spiknutí organizovaného proti multikulturalismu.[150]

[148] Le Figaro-Magazine, 10. dubna 1998, s. 18.
[149] Sévillia, Le terrorisme, str. 214–261.
[150] Bernard-Henri Lévy, „Chevènement–Le Pen, même combat“, Le Monde, 8. dubna 1999.

Levicový týdeník Libération vede od roku 1979 boj, který považuje za nedílnou součást marxismu, za právní a společenské přijetí homosexuálního životního stylu a dokonce i pederastie. V článku o gay pride zveřejněném 26. června 1999 Libération představil boj proti homofobii jako nezbytnou součást levicového boje proti fašismu: „Homofobie, potomek zlé bestie zrozené z rasismu, vyžaduje naši neustálou bdělost.“ Její řešení bude vyžadovat vytrvalé úsilí „nejen v boji za rozšíření práv, ale také v oblasti lidských emocí, v oblasti, která již byla zkorumpována zavedenou kulturou a politickými symboly.“[151] V několika úvodnících publikovaných v roce 2000 v deníku Le Monde o plánu přenést ostatky francouzského skladatele Hectora Berlioze z 19. století do pařížského Panthéonu se objevuje jakási vina z asociace. Jelikož Berlioz založil svou operu Les Troyens na Vergiliově Aeneidě, římském eposu oslavujícím latinské starověké dědictví, uctění Berlioze by bylo rovnocenné oslavě Mussoliniho a jeho latinského fašismu. Le Monde se zdá argumentovat citováním varování [Žida] Jeana Kahna, Philippa Oliviera a Gottfrieda Wagnera, že takový krok by měl být přehodnocen, zejména když slušní lidé bojují proti fašistickým pozůstatkům. „Akt mimořádné závažnosti“, tedy pohřbení Berlioze, které bylo nyní odloženo, je v Le Monde spojován s další zlověstnou perspektivou, a to s povolením hraní Berliozovy hudby zabývající se evropskými národními starožitnostmi v evropských koncertních sálech.[152]

[151] Gérard Lefort, „Le réveil homophobe“, Libération, 27. června 1999, s. 49.
[152] Viz citované poznámky v odpovědi na dotaz v Le Monde, 21. června 2000; a útok ultra-jakobínů na Berlioze od Joëla-Marie Fauqueta, „Berlioz au Panthéon? Une fausse note“, tamtéž, 29. února 2000.

Tento postmarxistický styl prokletí, který je nyní v módě, považuje evropskou, ale nikoli národní hrdost třetího světa za projevy „pétainismu“, „nacismu“ nebo popírání holokaustu. Kniha francouzského sociologa Paula Yonneta Voyage au centre du malaise français, která analyzuje ztrátu národní identity v jeho zemi, je proto terčem útoků v denících Le Monde a Nouvel Observateur za to, že ignoruje zločiny vichistického režimu.[153] Ti, kdo jsou nespokojeni s pomíjivostí francouzského národního cítění, údajně alespoň nepřímo ospravedlňují nacistickou deportaci Židů provedenou v Paříži v roce 1942. Němečtí nacisté a jejich francouzští kolaboranti nějakým způsobem těží z Yonnetovy sociologie, aniž by to bylo přesvědčivě vysvětleno. Jiné podobné emocionální souvislosti se stávají běžnou praxí i mimo Francii. Němečtí socialisté i německý národní tisk se pustili do sponzorů plánu na vytvoření centra pro připomínku poválečných německých uprchlíků v Berlíně s odůvodněním, že tito pamětníci znevažují holokaust. Totéž platí o dalších, kteří upozorňují na politicky nekorektní předměty studia, jako jsou například spojenecké bombardování německých měst v letech 1943 až do konce druhé světové války a hromadné znásilňování německých a východoevropských žen sovětskými armádami postupujícími na západ v roce 1945.[154] Jakékoli zaměření na nepříjemné činy, které byly namířeny

[153] Paul Yonnet, Voyage au centre du malaise français (Paříž: Gallimard, 1993); „Sur la crise du lien national,“ Le Débat (květen–srpen 1993), str. 132–143; Jean-Marie Colombani, recenze knihy Voyage au centre du malaise français, in Le Monde, 5. února 1993, 27; a Jean-Claude Maurin, „Fièvre épuratrice dans l’intelligensia“, Eléments 108 (duben 2003), str. 35–43.

[154] Viz Heinz Nawratil, Der Kult mit der Schuld: Geschichte im Unterbewussten (Mnichov: Universitas, 2002), str. 1–43.

proti Němcům nebo byly spáchány Sověty, musí skrývat záměr revidovat holokaust. To, co je zakázáno ze zákona, může být méně důležité než to, co je zakázáno z politického a žurnalistického hlediska.

Postmarxistická levice není bez sympatií k americkým ideálům a dokonce ani ke kapitalismu. Když Spojené státy v roce 1999 zasáhly proti Srbsku, evropští levicoví intelektuálové velebili americkou moc a šli po těch, kteří zpochybňovali motivy americké intervence. Le Monde a Libération kritizovaly odpůrce leteckých útoků NATO na Srbsko jako Pétainisty a, hrajíce na sémantické asociace s popíráním holokaustu, si stěžovaly na vypuknutí révisionnisme. Na konci devadesátých let, jak vyčerpávajícím způsobem ukazuje [Židovka] Elisabeth Lévy v knize Les maîtres censeurs, bylo proamerické smýšlení mezi francouzskou inteligencí tak silné, že [Žid] Bernard-Henri Lévy, Pascal Bruckner a redakce Le Monde běžně označovali každého kritika amerického imperialismu za „pravicového extremistu“.[155] Bylo by chybou přičítat tento postoj výhradně podpoře muslimských Bosňanů proti křesťanským Srbům v Kosovu. Ačkoli evropští multikulturalisté viděli boj proti Srbsku jako cestu vedoucí k nové Evropě založené na doktrínách lidských práv, jejich proamerické smýšlení bylo hlubší.

[155] Jean-Christophe Rufin, La dictature libérale (Paříž: Lattès, 1994); a Lévy, Les maîtres censeurs, str. 278–291. Lévy píše o „sirotcích marxismu hledajících náhradní víru, kteří významně přispěli k vítězství globalizovaného neoliberalismu, který je novou tváří rozumu v historii a univerzální nadějí“ (tamtéž, 158).

V roce 2000 byla americká vláda zahrnuta chválou od evropské levice za to, že vyslala varovné signály rakouské vládě, která zvažovala koalici zahrnující pravicovou Österreichische Freiheitspartei a jejího kontroverzního předsedu Jörga Haidera. V té době byly Spojené státy vnímány jako vůdčí síla v antifašistické frontě, kterou vytvářely evropské socialistické koalice a Evropská unie.[156] Byly to Spojené státy, které trvaly na tom, že každý východoevropský stát, který se chce připojit k NATO, musí do svého veřejného školství začlenit předepsaný studijní program o holokaustu. Není divu, že jeden z vedoucích redaktorů deníku Le Monde, [Žid] Alain Minc, loni vysvětlil, že „žádný demokrat nemůže být nikdy protiamerický, protože Amerika je zemí, která je v téměř ontologickém smyslu ztotožňována s modernitou a pokrokem“.[157] Kromě toho v roce 2002 doporučil deník Le Monde knihu Jeana-Françoise Revela, která obhajovala americkou moc a ostře útočila na „antiamerikanismus“, s názvem Europe’s Anti-American Obsession. Na rozdíl od ustáleného názoru Revelových amerických neokonzervativních sponzorů nebyla jeho polemika v „antiamerickém“ francouzském tisku rozhodně přijata s jednotným opovržením. Roger-Pol Droit v recenzi pro Le Monde souhlasil s Revelem, že americká moc fungovala jako ledoborec ekonomického pokroku a globalizace po celém světě. Revel „obnovil čest

[156] Gottfried, Multiculturalism, str. 104–110.

[157] Alain Minc, úvod k Epîtres à nos nouveaux maîtres (Paříž: Gras set, 2003), str. 2–4. Tón těchto dopisů je obecně lichotivý, navzdory Mincovým odkazům na budování amerického impéria.

intelektuálů“ tím, že poukázal na pravdy, které bylo třeba vyslechnout.[158]

Spojené státy jsou také chváleny za to, že zničil starou Evropu tím, že exportoval nový sociální ekonomický model. Vzhledem k volbě mezi plnohodnotným socialismem a smíšenou konzumní ekonomikou, která přináší méně nacionalistickou a kulturně otevřenější Evropu, se prominentní evropští levičáci postupně přesunuli do druhého tábora. Alain Minc, bývalý francouzský prezident François Mitterrand a architekt Maastrichtských smluv a Evropské unie Jacques Delors jsou významní socialisté, kteří odmítli identifikaci své strany s pevnou ekonomikou nebo „dogmatem“ – na rozdíl od neustálého pochodu do budoucnosti. Kritici tohoto „avancisme“ poukazují na to, že socialisté ve vládě ztratili zájem o masivní přerozdělování příjmů nebo znárodňování výroby, ale považují byrokratické vládnutí a trhy za nezbytné pro svět „neomezených možností“.[159]

Bylo by krátkozraké vidět v tom pouze americký konzumerismus maskovaný jako „lidská práva“. Současní levičáci, kteří hledají kompromis s kapitalismem, jsou často myslitelé, jako například Giorgio Napolitano, italský komunista, který v roce 1994 reorganizoval PCI na Demokratickou stranu levice. Dnes tento bývalý komunista působí jako ekonomický poradce Evropského parlamentu, poté co zastával řadu dalších funkcí v tomto orgánu. Napolitano i

[158] Článek v Le Monde des Livres, Le Monde, 13. září 2002.
[159] Viz Jacques Delors, úvod k L’union politique de l’Europe (Paříž: Documentations Françaises, 1998).

Delors přeinterpretovali socialismus jako něco, co vede k byrokraticky spravované budoucnosti, bez národních hranic a bez dlouholetého socialistického „psychoanalytického komplexu ohledně kapitalismu“.[160] V době pádu sovětského bloku Napolitano změnil loď ve více než jednom smyslu. Jeho kniha Europa, America dopo l’89 (1992) jasně ukazuje, že jakékoli sympatie, které autor kdysi choval k sovětskému modelu, se nyní přesunuly k transatlantickému vítězi studené války.[161] Americký příklad by pomohl při úkolu evropské integrace, procesu, jehož cílem je vytvořit pluralitní, sekulární a sociálně demokratický evropský kontinent.

Je těžké pochopit tuto ideologickou transformaci bez zohlednění americké přítomnosti. Pro mnoho Evropanů se Spojené státy staly hegemoniální mocností v socioekonomické, kulturní i politické oblasti. Jsou nevyhnutelným referenčním bodem, podle kterého chápou své místo ve světě a podle kterého postmarxistická levice plánuje svou budoucnost. Napadá mě srovnání s tím, jak řecký svět vnímal Spartu od jejího vítězství v peloponéské válce v roce 404 př. n. l. až po její porážku od Thébanů u Leuktry o třicet tři let později. Athénští historici a filozofové, včetně Platóna, Thúkydida a Xenofóna, z nichž poslední požádal o spartské občanství a bylo mu uděleno, vyzdvihovali umírněnost, šetrnost a statečnost Sparťanů jako hodné napodobení ostatními Řeky. Oligarchové, kteří se po peloponéské válce usadili v poražené námořní demokracii

[160] Viz Delorsovy poznámky v deníku Le Monde ze dne 4. října 2003.

[161] Giorgio Napolitano, Europa, America dopo l’89 (Řím: Laterza, 1992); Leonardo Raito, USA and Eurocommunism in the Age of the Cold War (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2002).

Athén, přijali za své heslo charakteristický spartský ideál sophrosune (umírněnost) a v jiných řeckých společnostech se objevily napodobeniny tehdy již upadající spartské ústavy. Vojenská katastrofa, kterou Sparta utrpěla při pokusu o invazi do svého rivala Théb, a následná ztráta dobytého území v Messénii (na Peloponésu) vedly ke ztrátě prestiže a vlivu, ze které se již nikdy nevzpamatovala.

To, co Spojené státy rozhodně odlišuje, je mnohem větší rozsah jejich vlivu a hegemonie, vedle kterého starověké vojenské říše, včetně Říma, blednou. Evropané převzali americké ideály a praktiky navzdory pravidelnému rituálu kritizování americké arogance. Američtí evropští kritici s několika výjimkami nevolají po nacionalistickém, monarchistickém nebo protisociálním režimu namísto nadnárodního, byrokratického a pluralistického řádu spojeného se Spojenými státy. Častější kritikou ze strany evropské levice je, že Spojené státy neudělaly dost pro dodržování svých „lidských práv“ nebo pluralistických ideálů a že se před použitím vojenské síly dostatečně nekonzultují s Evropou.

Jedním ze vztahů mezi těmito západními centry, který zkoumám ve své knize Multiculturalism and the Politics of Guilt, je opožděné přijetí sociálních politik iniciovaných ve Spojených státech evropskými vládami. Imigrační reforma ve prospěch obyvatelstva třetího světa, následovaná zákony zaměřenými na omezení diskriminace rasových menšin a uznání práv feministek a homosexuálů, začala ve Spojených státech asi o deset až patnáct let dříve než v západní Evropě. Francie se nyní podle svého ministra vnitra [židovského

původu] Nicolase Sarkozyho ubírá směrem k „pozitivní diskriminaci“ rasových a etnických menšin.[162] Tato politika, kterou Spojené státy zahájily na konci šedesátých a počátku sedmdesátých let, si o třicet let později našla zastánce v (pravicové) francouzské vládě. Zatímco některé multikulturní experimenty v Evropě nabyly extrémnější podoby, jako například kriminalizace necitlivých názorů, byly obvykle zavedeny až poté, co podobné změny vstoupily v platnost na druhé straně Atlantiku. S několika výjimkami, pokud vůbec nějakými, americký tisk podpořil tvrdá opatření, která Evropané uplatňují v boji proti necitlivosti. Američtí novináři připomínají svým čtenářům „fašistickou“ minulost Evropy a skutečnost, že v Německu začalo vrchní velení spojenců zakazovat „nedemokratické“ názory, aby očistilo zemi od nacionalistického myšlení. Americký tisk se v žádném případě pravděpodobně nezastane špatně zacházených francouzských nebo německých „pravicových“ autorů.[163]

---

[162] Gottfried, Multiculturalism, str. 72–109; Sophie Huet, „La discrimination positive ne fait pas recette“, Le Figaro, 25. listopadu 2003, s. 1. Viz také online protestní dopis syna francouzského dělníka „D’ascendance européenne“ nebo contact@jeunesses-identitaires.com.

[163] Pro soucitné posouzení rozhodnutí belgických soudů zakázat největší stranu ve Flandrech kvůli jejím protiimigračním postojům viz Angus Roxborough, „Blow to Belgian Far Right“, na www.newsvote.bbc.co.uk (9. listopadu 2004). Ve výročních zprávách agentur zřízených za účelem ochrany německého ústavního pořádku, které byly založeny spojeneckým velením, se výrazy „antiamerický“ a „ústavně nepřátelský“ staly zaměnitelnými. Viz například Verfassungsschutz Berichte des Bundes (1998), s. 97; (1999), s. 74. O tom, jak se německá „ústavnost“ stala synonymem multikulturalismu a podpory „amerických hodnot“, viz brožura Josefa Schüsslburnera „Kampfinstrument: Antisemitismus-Vorwurf: Vom Verfassungsschutz zur Staatsreligion“ (Berlín: Friedenskomitee, 2000). O norimberských procesech z amerického pohledu viz Eugene Davidson, The Trial of the Germans (reprint, Columbia: University of Missouri Press, 1997).

V současné době existuje pouze jedna skupina evropské levice, která stojí za zmínku, a to Attac s přibližně osmdesáti tisíci členy po celém světě, která se aktivně staví proti ekonomické globalizaci spojované se Spojenými státy. Tato skupina, která sdružuje staré marxisty a antikapitalistické ekology, se pyšní svou schopností dostat se na titulní stránky novin pořádáním demonstrací v Janově, Seattlu a dalších městech, kde se scházejí hlavní ekonomické mocnosti.[164] Tito aktivisté odmítají evropskou parlamentní levici jako stranu, která nemá zájem o světové ekonomické přerozdělování ani o zbavení moci nadnárodních korporací. Ve skutečnosti postmarxistická levice – od anglických New Labourites po kontinentální bloky jako italská Strana demokratické levice, francouzská socialisticko-komunistická koalice, němečtí sociální demokraté a PDS – neprojevuje zájem o společnou věc s antiglobalistickou levicí. A zatímco Zelení si přivlastnili zbytky její invektivy, i oni jsou nyní součástí postmarxistické parlamentní aliance a vyjadřují její světonázor. V tomto tematickém a programovém posunu ustoupila revoluční ekonomická změna do pozadí za ideologií otevřených hranic, práv homosexuálů a feminismu.

Dalším bodem, který vyžaduje opravu, je kontrast, který se někdy vytváří mezi stále radikálnější Evropou a relativně konzervativní americkou společností. S výjimkou prudšího poklesu porodnosti a přísnějších trestů za politicky nekorektní

[164] Sympatický pohled na Attac z pohledu německého konzervativního nacionalisty, který dříve patřil k antikapitalistické levici, najdete v článku Wernera Ollese „Die Aktualität der Linken“ v časopise Junge Freiheit, 9. ledna 2004, s. 18.

výroky vykazuje západní Evropa stejné obecné kulturní a sociální trendy jako Spojené státy. Navzdory své zvláštní obhajobě levého křídla Demokratické strany Thomas Ferguson a Joel Rogers ve své knize Right Turn nastolují závažné otázky týkající se změny amerických sociálních postojů v 80. letech. Údaje z průzkumů veřejného mínění naznačují, že většina amerických občanů se v tomto období neposouvala doprava, což je názor, s nímž se tehdy i dnes často setkáváme u historiků a společenských komentátorů.[165] Navzdory hlasům pro republikány Američané nesouhlasili s „konzervativní Reaganovou revolucí“, ale podporovali stranu u moci, která se zdála věci dobře řídit. Pokud mají Ferguson a Rogers pravdu, byla osmdesátá léta ve Spojených státech desetiletím posunu doleva v otázkách feminismu, menšin a rodiny. Populace a kultura se ubíraly tímto směrem, bez ohledu na to, jak vládu vykreslovala média.

Kniha Larryho Schwaba The Illusion of a Conservative Reagan Revolution představuje dalekosáhlejší a méně tendenční argumentaci než Right Turn, když dokazuje, jak málo prezident Reagan změnil sociální programy zděděné po svém demokratickém předchůdci. Schwab na základě svých důkazů dochází k závěru, že „žádná Reaganova konzervativní revoluce“ neproběhla, s výjimkou určitých rétorických ujištění věrným stoupencům.[166] Pokud jde o práva žen a menšin a

[165] Thomas Ferguson a Joel Rogers, Right Turn: The Decline of the Democrats and the Future of American Politics (New York: Hill and Wang, 1986), str. 16–24, 193–96.

[166] Larry M. Schwab, The Illusion of a Conservative Reagan Revolution (New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1991).

potraty, v 80. letech se nálady v zemi posunuly doleva a navzdory prezidentovi, který apeloval na vlastenectví, vláda neudělala téměř nic, aby tento trend zastavila nebo drasticky omezila sociální programy. Není také správné předpokládat, že mimo rozsáhlejší programy sociálního státu se Evropa posunula více doleva než Spojené státy. Zatímco některé evropské země zavedly vládou dotované denní stacionáře a většina z nich má socializované zdravotnictví, Evropa je méně pluralitní než Spojené státy. Evropané například nedovolili nic, co by se blížilo současné míře imigrace z třetího světa do Spojených států. Ve Spojených státech je to stejně tak „globalistická“ pravice jako multikulturní levice, která se zasazuje o imigraci z třetího světa a podporuje amnestii nelegálních přistěhovalců.

Habermasovský okamžik

Mezi mluvčími postmarxistické levice je Jürgen Habermas pravděpodobně nejvýznamnější a ve své zemi nejuznávanější. Jako zastánce „militantní“ demokracie od 50. let minulého století hájí své přesvědčení v mezinárodním tisku, v mnoha knihách a článcích a jako akademický přednášející. Habermas se prohlašuje za hrdého dědice americké převýchovy Němců, k níž došlo po válce. Navzdory svému vzestupu v Hitlerjugend, což je rys společný i dalším učencům, kteří se stejně jako on snažili odpoutat od německé minulosti, přešel Habermas na počátku 50. let k protiněmecké levici. To, co Němci během války a po ní vytrpěli, považoval za plně zasloužené a

bezpodmínečnou kapitulaci své země označoval za „osvobozující zkušenost“.[167]

Navzdory své pověsti socialisty a obhájce komunistické Německé demokratické republiky se Habermas k programu rozsáhlé ekonomické rekonstrukce západního Německa stavěl zdrženlivě. Jeho první významná publikace, která vyšla v časopise Merkur v roce 1954 pod názvem „Die Dialektik der Rationalisierung“, byla rozsáhlou kritikou konzumerismu, která zahrnovala témata jak z antimodernistické pravice, tak z Frankfurtské školy. Tento komentář se zaměřil na vyspělé průmyslové společnosti za to, že odmítají „stanovit meze technické organizaci, aby se mohly projevit přírodní a sociální síly“.[168] Ačkoli Habermasovo rané dílo opakuje téma „odcizení“ mladého Marxe, odkazuje také na existenciální filozofii Martina Heideggera a na sociobiologické zkoumání lidských institucí Arnolda Gehlena. (Oba tyto odkazy byly v té době v Německu jasně spojovány s německou národní pravicí, nikoli však nutně s nacisty.) Vliv Adornovy a Horkheimerovy Dialectic of the Enlightenment na Habermasovy rané

[167] K Habermasově větší tendenci přiřazovat německému národu kolektivní vinu za jeho autoritářskou minulost, než bylo patrné u starší generace kritických teoretiků, viz Wiggershaus, Theodor W. Adorno, str. 135–138. V knize Adorno: Eine politische Biographie Jäger poukazuje na to, že v době své smrti v roce 1969 Adorno dotáhl svou „antikapitalistickou negativitu“ tak daleko, jak jen mohl. Jiní pak jeho metodu přizpůsobili novým cílům útoku. V případě Habermase se Adornova averze k národům jako „anachronismům, které odolávají rozumu“ projevila v podobě etiky německého sebepopření. K této tendenci přispělo Habermasovo spojení s Hitlerjugend, zkušenost, kterou sdílel s dalšími dvěma otevřeně germanofobními historiky, Fritzem Fischerem a Walterem Jensem.

[168] Jürgen Habermas, „Die Dialektik der Rationalisierung: Vom Pauperismus in Produktion und Konsum“, Merkur 8, č. 8 (1954), str. 701–724.

komentáře je příliš zřejmý, než aby mohl být ignorován, a jistě zapůsobil na tohoto šedivějícího radikála. Brzy po vydání této eseje Adorno pozval Habermase, který v té době dokončoval postgraduální studium v Göttingenu, aby se k němu připojil jako spolupracovník v obnoveném Institutu pro sociální výzkum ve Frankfurtu. Hlavním tématem Habermasovy mladické eseje bylo zaměření se na průmyslový blahobyt jako formu „kompenzace“ za lidskou sebeodcizení. Práce učí, že „spotřeba se stává náhradou za to, co lidé ztrácejí v důsledku technického pokroku“.[169]

Ale takové kulturní pozorování, ať už jsou pravdivá či nikoli, nemusí nutně vést k socialistickým projektům. Dlouhé hodnocení politických postojů německých vysokoškolských studentů, které Habermas pomáhal Adornovi sestavit v roce 1957 a které je uvedeno v jeho úvodu, obsahuje jen málo rozpoznatelných socialistických doporučení. Ačkoli je Student und Politik plné morální spravedlnosti a chvály za americkou převýchovu jeho krajanů, která podle Habermase nešla dostatečně daleko, ekonomiky se dotýká jen okrajově, když vyjadřuje pohrdání peněžními zájmy, které brání politické rovnosti. Habermas kritizuje německé studenty za to, že nejsou dostatečně naladěni na sociální spravedlnost a v mnoha případech volí středopravicové křesťanské demokraty; není však jasné, jakou ekonomickou reformu měl na mysli, aby odstranil nenáviděnou kapitalistickou minulost. Habermas lituje zprostředkovatelské role státních úředníků v nedokonalé německé demokracii, ale opomíjí navrhnout jiné,

[169] Tamtéž, 723; Wiggershaus, Die Frankfurter Schule, str. 601–603.

„demokratičtější“ organizační formy, které by mohly tuto situaci změnit.

Nejdůležitější je důraz, který klade na hodnocení odpovědí studentů způsobem, který by mohl ukázat, kdo je „demokratický“ a kdo „autoritářský“. Původně se průzkumu pro Student und Politik zúčastnilo pouze 171 respondentů, ale o dva roky později, po silné kritice, byl tento počet rozšířen na 550. Navzdory zjevné převaze těch, kteří podporovali demokratické instituce, bylo z padesáti dvou respondentů původně klasifikovaných jako demokraticky smýšlející pouze šest podle Habermasových nejpřísnějších standardů klasifikováno jako bezvadně demokratických.[170] Když byli studenti znovu zkoušeni na základě „demokratických a autoritářských potenciálů“, jak je viděl Habermas a jeho spolupracovníci, pouze 9 procent z nich bylo považováno za „demokraticky smýšlející“ – oproti 16 procentům, kterým byl přiřazen autoritářský potenciál. Jak ideologicky zabarvené chápání klíčových pojmů, tak neochota nechat se při výzkumu vést empirickými fakty vyvolávají otázky ohledně hodnoty průzkumu. Horkheimer se dokonce pohádal s Adornem o tom, zda tuto studii publikovat pod záštitou institutu, a tento rozpor se ještě více prohloubil, když Habermas v roce 1958 doufal, že nahradí filozofii historickým pohledem zaměřeným na reformu veřejného vědomí v souladu se socialistickými zásadami. Habermas poukázal na potřebu „revoluční změny“ ve vnímání

[170] Tento text byl otištěn v sérii Soziologische Texte, ed. Heinz Maus (Berlín: Luchterhand Verlag, 1961).

demokracie veřejností jako předběžného kroku k překonání „buržoazních“ základů Spolkové republiky Německo.[171]

Tyto požadované změny se však týkaly spíše transformace vědomí než ekonomické revoluce a podle historika Ernsta Topitsche měly málo společného s empirickými důkazy. V duchu Frankfurtské školy Habermas odmítá nahromaděné pozorování a výzkumná data, která se nehodí do jeho sociálních programů, jako pouhý „pozitivismus“. V šedesátých letech jeho kritické komentáře formovalo vyhýbání se empirismu, ztotožňování levice s morální čistotou a požadavek, aby Němci odčinili svou fašistickou minulost. Ve své eseji „Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung“ se Habermas zabývá nepřijatelnými náklady života a myšlení „vědeckou metodou“. Tento osud nás zaslepuje vůči „vztahu mezi teorií a praxí, který souvisí s tradicí velké filozofie a s dobrým, správným a pravdivým společenským životem jednotlivců a občanů“.[172] Ještě důležitější je, že tato „vědeckost naší společnosti“ omezuje naši svobodu, protože „zkušenost emancipace vyžaduje kritický vhled do mocenských vztahů, jejichž objektivita je přijímána, dokud tyto vztahy neprohlédneme“. Místo empirického výzkumu Habermas volá po „teorii“ založené na „zkušenosti“ nebo „praxi“, formě „komunikační

[171] Tento argument prostupuje Habermasovou knihou Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchung zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft (Berlín: Neuwied, 1962), dílem původně předloženým jako Habilitationschrift na univerzitě ve Frankfurtu.

[172] Ernst Topitsch, Im Irrgarten der Zeitgeschichte: Ausgewählte Aufsätze (Berlín: Duncker & Humblot, 2003), str. 93–130; Jürgen Habermas, „Dogmatismus, Ver nunft und Entscheidung: Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation“, v Theorie und Praxis (Berlín: Neuwied, 1963), s. 243.

činnosti“ (kommunikatives Handeln), která objasňuje otázky a vede k „porozumění“ (Verständigung).[173] Důsledky tohoto obratu však nejsou nikdy zcela objasněny. Jak vysvětluje německý filozof vědy [židovského původu] Gerard Radnitzky, Habermas, který se odklonil od metod výzkumu, které odmítá, je nucen zakotvit svou „teorii“ ve svém vlastním privilegovaném svědomí.[174]

V následujících třiceti letech hledal soulad mezi Kantovým pojetím morálního rozumu jako kompasu chování fungujícího nezávisle na empirických okolnostech a hlubinnou psychologií. Habermas hovořil o racionálně vytvořených morálních pravidlech a zároveň ponuře poukazoval na iracionální příčiny sociálního chování. Iracionální bylo zjevně to, co neodpovídalo jeho představě demokratické reformy. Zároveň svou koncepci „komunálního porozumění“ obohatil o to, co Topitsch považuje za náboženský mystický prvek. Ten Habermas pravděpodobně převzal od svých německých pietistických předků, kteří se usadili poblíž jeho rodiště v Gummersbachu v severozápadním Německu. Ačkoli se Habermas snaží distancovat sebe a svou hypotetickou komunitu racionálních mluvčích od křesťanské metafyziky, jak správně poznamenává Topitsch, představuje sociální drama zaměřené na pád z milosti a hledání

[173] Habermasovo volání po „nevědecké“ komunikační metodě se poprvé plně projevilo v článku „Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus: Erwiderung eines Pamphlets“ v časopise Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (1964), str. 336–359.

[174] Gerard Radnitzky, „Im Irrgarten der Zeitgeschichte: Ernst Topitsch— ein Leben im Dienste der Aufklärung“, Aufklärung und Kritik (srpen 2004), str. 45–46.

vykoupení.[175] Hovoří o tom, jak „pozitivismus, historismus a pragmatismus se uvolňují pod vlivem vědy, která je redukována na produktivní sílu průmyslové společnosti. Konkrétní rozum je snížen na úroveň subjektivního vědomí, ať už jako schopnost empiricky ověřovat hypotézy, jako historické porozumění nebo jako pragmatické sociální omezení. Dezinfikovaný rozum byl očištěn od osvícené vůle a zbaven vlastního života. A tento odduchovněný, ale pronásledovaný život se stává arbitrárním, jakmile se snaží činit rozhodnutí.“[176]

Habermas se nabízí jako duchovní vůdce pro ty, kteří se dostali do této situace, ale jako privilegovaný tvůrce „demokratického“ diskurzu má také právo porušovat jeho první pravidlo. Zamýšlený diskurz má být herrschaftsfrei, bez toho, aby jeden účastník zastrašoval druhého, ale tento stanovený postup Habermasovi nebrání v potlačování odpůrců. V roce 1986 během „historické kontroverze“ se němečtí historici Ernst Nolte, Michael Stürmer, Andreas Hillgruber a Rainer Zitelmann pokusili „kontextualizovat“ nacistické období způsobem, který se Habermasovi nelíbil. Tito vědci vyjádřili názor, že nacistické pronásledování Židů a Hitlerův vpád do Sovětského svazu je třeba chápat na pozadí meziválečných reakcí Německa na komunistické násilí. Evropská střední třída, a zejména Němci, se cítili ohroženi komunistickou revolucí, kterou spojovali se sovětskými masovými vraždami. Také si všimli nepřiměřeně vysokého podílu Židů na komunistické vládě, včetně činnosti

[175] Topitsch, Im Irrgarten der Zeitgeschichte, str. 93–130.
[176] Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, 2. vydání (Frankfurt nad Mohanem: Suhrkamp, 1969), s. 239.

sovětské tajné policie. Všechny tyto souvislosti je přivedly k diktatuře, která vyhlásila válku komunismu a mezinárodnímu židovstvu.[177]

Pomineme-li otázku historické přesnosti, která se v Habermasově diskurzu nezdá být přítomna, můžeme si všimnout jeho horlivých snah o vymýcení nového „revizionismu“. V letech 1987 až 1990 vysvětloval v sérii útoků, že tito „revizionisté“ „nebezpečně“ srovnávali Stalinovy zločiny se zločiny Hitlera. Tím podle něj upadli do toho, co nazval „Aufrechnungsansatz“, tedy odklonění pozornosti k zločinům komunistů, aby se bagatelizovala německá křivda. Takové myšlenky byly v rozporu s „převýchovou“, kterou Němci prošli během spojenecké okupace, ale kterou pak přerušila zbytečná katastrofa studené války. Ačkoli Habermas nepožadoval úplný zákaz vyjadřování takových názorů, trval na tom, že by měly být omezeny na „specializované vědecké časopisy“, které se nedostanou k veřejnosti.[178] Topitsch poukazuje na to, že jeho vlastní první publikace, studie o Thukydidovi, která obsahovala ostře formulované odkazy na

[177] Viz Ernst Nolte, Der europäische Bürgerkrieg (Berlín: Propyläen, 1987); „Die Ausschau nach dem Ganzen: Wissenschaftliches Ethos und Historisierung“, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18. července 1987; Abschliessende Reflexionen über den sogenannten Historikerstreit, ed. Uwes Backes, Eckhardt Jesse a Rainer Zitelmann (Berlín: Propyläen, 1990), str. 83–135.

[178] Jürgen Habermas, „Vom öffentlichen Gebrauch der Historie“, v Historikerstreit: Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung, ed. Rudolf Augstein (Mnichov: R. Piper, 1987), str. 243–245. Méně ostrá kritika Nolteho kontextualizace viz můj podrobný komentář „Nolte on Heidegger“, Society 30, č. 5 (srpen 1993), str. 88–93.

Třetí říši, vyšla v obskurním časopise, který se německá totalitní vláda neobtěžovala zakázat.[179]

Historik antinacionalistické levice Immanuel Geiss reagoval na Habermasova varování s evidentním rozhořčením: „Od někoho, kdo nám ostatním přednáší o diskursech, politické kultuře a osvícenství, by se dalo očekávat, že projeví alespoň minimální respekt k podmínkám, bez nichž nemůže přežít ani demokracie, ani věda. Málokdy se stalo, aby si filozof tak důkladně protiřečil jako Habermas během této historické kontroverze.“[180] Ačkoli Geiss zaslouží pochvalu za svou statečnou obranu intelektuální svobody, Habermas se nechoval nekonzistentně, když vyloučil nevítanou debatu. Nikdy netvrdí, že chce přesně ty liberální svobody, které má na mysli Geiss. Ani se nevěnuje žádnému tradičnímu procesu ověřování používanému ve fyzických a přírodních vědách. Habermasova metoda spočívá v tom, že přiznává legitimitu komunikačním aktivitám, které považuje za správně „emancipační“ a které vedou k lítosti nad mučivou historií Německa.

Jako vedoucí diskuse pobízí své předpokládané účastníky k návratu k německé převýchově, která proběhla v poválečných letech. To vylučuje jakoukoli „kontextualizaci“ nacismu, která nevede k požadovanému vzdělávacímu cíli. Falešná „kontextualizace“ podle jeho uvažování nemůže podpořit definitivní rozchod s buržoazní nebo předburžoazní společností, která nacistická zvěrstva umožnila. (Zda lze to, co

[179] Topitsch, Im Irrgarten der Zeitgeschichte, str. 131–137.
[180] Viz poznámky Immanuela Geisse v knize Die Habermas Kontroverse: Ein deutscher Streit (Berlín: Siedler Verlag 1988), s. 62.

Habermas považuje za hezké myšlení, kauzálně prokázat, je irelevantní.) V reflexi o Historikerstreitu v roce 1990 Habermas proto ostře kritizuje „neohistoricisty“, kteří přeformulovali holokaust, jako neochotné „spolupracovat na překonání paralýzy politické kultury“. Jejich koncepční chyba spočívala v „primitivní důvěře v pojmy historie a tradice“. Ale kvůli holokaustu „vědomý život již není možný bez nedůvěry vůči kontinuitám, které se prosazují bez zpochybňování a které získávají svou platnost tím, že jsou považovány za samozřejmé“.[181] Zajímavé je zde to, jak může debata o překrývajících se totalitních systémech posloužit jako záminka k odsuzování vědců, kteří nechtějí „překonat německou minulost“. Ernst Nolte na tuto výtku reagoval tím, že vyvrácení jeho teorie by mělo prokázat, že jeho vědecká práce je chybná. Nemělo by útočit na jeho charakter, protože nepodpořil politický projekt někoho jiného.[182]

Poslední bod se týká Habermasových odkazů na „revizionisty“. Jeho kritici tvrdí, že veškeré strukturované hledání poznání (což Němci nazývají Wissenschaften) vyžaduje neustálé přehodnocování a může se ukázat jako nepravdivé

[181] Jürgen Habermas, Die nachholende Revolution: Kleine, politische Schriften (Frankfurt nad Mohanem: Suhrkamp, 1990), s. 149.

[182] Nolteho konečné stanovisko k Habermasovi a dalším nepřátelským kritikům najdete v knize Das Vergehen der Vergangenheit: Antwort an meine Kritiker im sogenannten Historikerstreit (Berlín: Ullstein, 1987). Stejně jako Geiss a další historici, kteří kritizují Habermasův přínos k Historikerstreit, ani Nolte nechápe, jak bezvýznamná je pro Habermase otázka ověřování. Politické zájmy, které byly přetvořeny v samozřejmé morální hodnoty, nahradily Wissenschaftliche Methode. Viz Gottfried, Multiculturalism, str. 78–100; a Steffen Kailitz, Die politische Deutungskultur im Spiegel des Historikerstreits (Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2001).

nebo jen částečně platné. Je pochybné, že by někdo mohl být skutečným vědcem podle přijatých standardů, aniž by byl otevřený, ba dokonce vítal možnost „revidování“. Proč by tedy Habermas měl považovat vědecké bádání v souvislosti s moderní evropskou historií za morálně nezodpovědný čin? Existují dvě odpovědi. Za prvé, Habermas výslovně odmítá Wissenschaft, pokud nezahrnuje jeho zájmy, kterými jsou odhalování buržoazních manipulací „veřejného mínění“ a vymýcení elitářských a nacionalistických postojů. Od počátku padesátých let vedl válku proti empirické metodologii nebo jakýmkoli tradičním prostředkům filtrování a ověřování dat, které nesplňovaly jeho politická kritéria. Doufal, že se podaří dosáhnout výuky historie s „praktickým účelem“ a diskuse, která by se soustředila na konsensus mezi demokraty s dobrými úmysly. Stručně řečeno, není důvod mu připisovat nekonzistentnost kvůli jeho odporu k historické revizi.

Na pozadí tohoto postmarxistického iracionalismu může být poučné podívat se na stejně smýšlející Američany, kteří Habermase vítají v „projektu budování společenství prostřednictvím intersubjektivního rozumu“. Profesor David Hollinger z Berkeley tak oceňuje Habermasovu práci v Německu, která je podobná práci Richarda Rortyho a [Žida] Martina Jaye ve Spojených státech, jejímž cílem je překonat etnické rozdělení universalizací „‚našeho’ demokratického egalitářského étosu prostřednictvím imanentní kritiky a rozšíření kultury ‚lidských práv’ v míře, v jaké to sociální

okolnosti umožňují.”[183] Šedá eminence tohoto spojení multikulturalismu a lidských práv, Richard Rorty, nachází v Habermasovi mnoho chvályhodného, ale obává se, že jejich společní obdivovatelé by mohli zaměnit jejich odlišné postoje. Habermas zachází příliš daleko, když trvá na tom, že „pro demokratickou společnost je zásadní, aby její sebevědomí ztělesňoval universalismus a určitou formu racionalismu osvícenství. Své pojetí ‚komunikativního rozumu‘ považuje za způsob, jak racionalismus aktualizovat.“ Na rozdíl od Habermase si Rorty přeje, aby „neuniversalistické“ a „poetizované“ zájmy koexistovaly s racionálním universalismem, byť pouze jako strategie pro vyrovnání se s vlastní konečností.[184]

Nakonec však Rorty, stejně jako Habermas, chce lidstvo přimět k tomu, aby „nahradilo náboženské i filozofické výklady nadhistorického základu nebo konvergence konce dějin historickým vyprávěním o vzestupu liberálních institucí a zvyků – institucí a zvyků, které byly navrženy tak, aby omezily krutost, umožnily vládnutí se souhlasem vládnutých a umožnily co nejvíce komunikace bez nadvlády“. Takový krok vyžaduje „posun od epistemologie k politice“, který by americký pragmatista a socialista John Dewey podporoval, ale „od kterého se Habermas zdráhá“. Jako tvrdohlavý racionalista by Habermas nechtěl vzdát „transcendentální moment univerzální

[183] David A. Hollinger, Postethnic America: Beyond Multiculturalism (New York: Basic Books, 1995), s. 115.
[184] Richard Rorty, Contingency, Irony, and Solidarity (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 17.

platnosti“, aby si všiml historického procesu, kterým musí „liberálové“ projít, aby jejich ideje zvítězily.[185]

Habermas má štěstí na své domnělé americké kritiky, kteří rádi skrývají jeho nedostatky nebo je sdílejí do takové míry, že již nevynikají. Habermasův didaktický přístup k hodnocení faktů není založen ani na univerzální formě uvažování, ani na liberalismu v klasickém smyslu. Vzhledem k tomu, že věří, že lidé by měli být vedeni k politickému myšlení podobnému jeho vlastnímu a že diskutéři musí stanovit meze „diskurzu bez dominance“, aby se nezvrhl v „neuniversalistické“ názory, Habermas se vyhýbá skutečně nezávislému myšlení, politicky nekorektní racionalitě nebo omezené vládě. Ať už se jedná o nejvyšší lidské hodnoty, nebo ne, dalo by se očekávat, že Habermas, který rétoricky prohlašuje, že v ně věří, bude věnovat alespoň minimální pozornost praxi necenzurovaného diskurzu. Stejně jako Rorty je však přemožen dotěrnou definitivností. Snaha o rovnostářské společenství zbavené národní a etnické minulosti nevede ani jednoho z nich k otevřené diskusi. Řízená demokracie nebo demokratický centralismus jsou možná nejblíže tomu, co mohou nabídnout jako „bezdominantní“ výměnu názorů.

Za druhé, revize je nyní v postmarxistické levici krycím výrazem pro politickou nekorektnost, což znamená vyjadřování „fašistických“ myšlenek [!]. Nevztahuje se výlučně na ty, kteří zpochybňují zavedený výklad holokaustu, ale byla rozšířena i na ty, kteří šíří historický narativ, který by mohl oslabit naši

[185] Tamtéž, s. 68, 69, 82–84.

odolnost vůči „fašistickým“ hrozbám [!!!]. Ve Francii se tak termín „revizionista“ běžně používá pro ty, kteří se zabývají sovětskými zločiny nebo zpochybňují rostoucí obvinění proti obyčejným (typicky katolickým) Francouzům, že byli aktivními nebo alespoň pasivními kolaboranty vichistického režimu. Solženicyn je klasifikován jako „revizionistický“ autor, protože vykresluje sovětský experiment ve špatném světle a tím podkopává argumenty pro jedinečnou zlovolnost nacismu – a pro jedinečnou zlovolnost pravice, nebo toho, co je v daném okamžiku považováno za „pravici“ [!]. Posouzení postmarxistické levice nevyčleňuje ty, kteří popírají Hitlerovy zločiny. A rozhodně se nejedná o faktické vyvrácení [!]. Jedná se o politicko-teologické hodnocení, což znamená, že kdokoli, kdo je považován za vinného, bude vyloučen ze slušné společnosti a v řádně fungujícím progresivním režimu by mohl skončit ve vězení nebo být nucen podstoupit rehabilitaci [!!!]. Habermasovo a Adornovo někdy až ohlušující nadšení pro komunisty jako antifašistické vychovatele zcela prozrazuje jejich záměr.

Obvinění, které je často spojováno s „revizionismem“, „popíráním nebo bagatelizováním“ jedinečnosti nacismu (Einzigartigkeit nebo Einmaligkeit), je něco, k čemu dochází jen velmi zřídka.[186] Tento zločin slouží postmarxistické levici

[186] Radnitzky, „Im Irrgarten der Zeitgeschichte“, s. 45, 46. Tento kritický bod je ústředním tématem knihy Rolfa Kosieka Historikerstreit und Geschichtsrevision (Tübingen: Gräbert Verlag, 1989), která se zabývá bojem proti „historickému revizionismu“ jako formě kontroly myšlení. V této polemické výměně „antifašisté“ provádějí horečné srovnání mezi politicky nekorektní vědou a zločinem „popírání holokaustu“. Jelikož jedna strana se odvolává na historicko-vědecké ideály a druhá na city, zejména historickou vinu a preferenční právo

jako předmět proklínající rétoriky a jako plán pro sociální převýchovu [!!!]. Všechny zvěrstva jsou „jedinečná“ v tom smyslu, že se odehrávají v individuálních kontextech a vyznačují se konkrétními pachateli a oběťmi. Tvrdit, že určité masakry se navzájem podobají nebo že jedno masové zabíjení mohlo vést k dalšímu, je tvrzení, které lze zpochybnit nebo potvrdit, ale které nezpochybňuje jedinečnost konkrétního zvěrstva. Němečtí „revizionisté“ možná příliš zdůrazňovali kauzální souvislost. Ale tato metodologická vada neznamená, že tito „revizionisté“ byli „popírači holokaustu“ nebo „bagatelizátory holokaustu“, jak je prezentuje postmarxistická levice. Tato vznikající levice se stala v Evropě sjednocujícím bodem pro ty, kteří popírají skutečné lidské oběti komunismu [!!!]. A tito popírači obviňují ty, kteří si stěžují na jejich dvojí metr, že se nevyrovnali s pravicovou minulostí. Pomocí „antifašistické“ karty dokázali Habermas a jeho stoupenci ovládnout to, co se v dnešní Evropě stává jedinou přípustnou politickou a morální diskuzí [!!!].

Americký styl převýchovy

Habermas má však pravdu, když považuje americký experiment s převýchovou, který v jeho zemi probíhal od května 1945 až do vytvoření poválečné německé vlády v letech 1948–1949, za vzor pro své vlastní angažmá. Není přehnané tvrdit, že tato okupace obsahovala náznaky postmarxistické

určených obětí, není možné, aby se protichůdné strany smysluplně dorozuměly. Ti, kdo se odvolávají na „historickou vědu“, nemusí vždy nabídnout neprůstřelné důkazy, ale ti, kdo proti nim argumentují, potlačují otázky, které jsou považovány za ideologicky nepřijatelné. Viz diskusi o tomto problému nekomunikace v Gottfried, After Liberalism, str. 1–19, 144.

levice v době, kdy mezi evropskými intelektuály stále zuřil politický marxismus. Bývalý hlavní teoretik a člen představenstva německé SDS Bernd Rabehl poukázal na „náhražky ztraceného radikalismu“, které kdysi revolucionáři, včetně německého ministra zahraničí Joschky Fischera, používali k udržení radikální změny mezi Němci. Poté, co si uvědomili nemožnost volebního skoku do marxisticko-leninistické ekonomiky, uchýlili se tito stárnoucí radikálové k souboru tabu, která „v demokracii mohou fungovat stejně extrémním způsobem jako klasický radikalismus“. Nad těmito tabu ční dvojí zlo „fašismu“ a antisemitismu, a aby potlačili veškerý možný odpor proti kontrole myšlení, obviňují zastánci tabu své kritiky z touhy po návratu ke zlé minulosti: „Místo toho, aby přímo vystupovali proti německé historii, zaplňují svou kolektivní minulost tabu a ničí ji jako kulturu tvořící entitu.“[187]

Rabehl mohl považovat americkou okupaci za začátek tohoto procesu a stejně jako Habermas ocenit ty, kteří pomohli zavést tabu, která jsou dnes mezi jeho krajany běžná. Kolem generálmajora Roberta A. McClurea, Eisenhowerova poradce pro psychologickou válku a od počátku roku 1946 ředitele Oddělení kontroly informací v Berlíně, se shromáždili ti, kteří učinili „demokracii“ synonymem pro manipulaci mysli [!]. V McClureově týmu, který rozhodoval o tom, kdo bude mít povolení sdělovat zprávy a myšlenky, učit na veřejných institucích a v některých případech se věnovat obchodu, nebyl

[187] Rozhovor v Politikforum (www.politikforum.de/forum/archive/6/2004/06/01163689).

ani jeden vyškolený psychiatr. Jeho pravá ruka, [Žid] Murray I. Gurfein, byl redaktorem Harvard Law Review a dlouholetým stoupencem Frankfurtské školy. Oddělení IC si vypůjčilo licencované psychiatry od Britů, aby sestavili dotazníky pro testy osobnosti, které se používaly po dobu tří let.[188] Dotazníky připomínají tendenční výzkum Adorna a Habermase, kteří hledali „autoritářské osobnosti“. Vyšetřování prováděná McClureovými asistenty měla za cíl vyloučit „pravicové“ typy osobností z veřejného a profesního života, a toto vyloučení se mělo vztahovat i na prokázané antinacisty, kteří byli považováni za reakcionářské Widerständler, antikomunistické antinacisty, vyznávané německé vlastence nebo kohokoli, kdo byl spojen s pruskou aristokracií vlastnící půdu.[189]

Nejaktivnější odpůrci [oba Židé] německé minulosti, typicky sociální psycholog Kurt Lewin, který pomáhal s dotazníky, a ministr financí Henry Morgenthau, prosazovali drtivá ekonomická opatření. Vycházejíce z Morgenthauova plánu pro poražené Německo z roku 1943, který byl jedním z mnoha překrývajících se plánů, které tehdy formulovali američtí germanofobové, tvrdá linie požadovala rozebrání

[188] Mezi díly na toto téma, která jsou stále k dispozici v angličtině, patří C. J. Friedrich, American Experience in Military Government in Germany (Garden City, N.Y: Rhinehart, 1948); John Gimbel, The American Occupation of Germany: Politics and the Military (Stanford: Stanford University Press, 1968); W. E. Hocking, Experiment in Education: What We Can Learn from Teaching Germany (Chicago: University of Chicago Press, 1954); Marshall Knappen, And Call It Peace (Chicago: University of Chicago Press, 1947); E. H. Litchfield, Governing Postwar Germany (Ithaca: Cornell University Press, 1953).

[189] Viz Caspar von Schrenck-Notzing, Charakterwäsche: Die Politik der amerikanischen Umerziehung in Deutschland (Mnichov: Kristall bei Langen Müller, 1981), str. 123–126.

německých průmyslových zdrojů, které by byly předány Sovětům; zhoršení inflace, které by vedlo k dlouhodobému nedostatku, a uložení ohromných reparací materiálně zničenému a vybombardovanému národu. Lewin, sociální psycholog spojený s Frankfurtskou školou, všechny tyto kroky horlivě podporoval, aby „dosáhl úplného zničení sil, které udržovaly starý řád při životě“. „Pouze chaos by umožnil převzetí moci novou elitou, jakmile by byly likvidovány reakcionářské síly.“ Navíc „demokraté volného trhu jsou k ničemu a možná by bylo lepší začít s otevřenými reakcionáři, než doufat v budování nové společnosti s materiálně nasycenými polodemokraty“.[190]

Zde se implicitní přesvědčení, že Němci byli zkažený národ, shodovalo s odůvodněním pokynů vydaných spojeneckým vojákům na konci roku 1945, aby se nestýkali s těmi, jejichž zemi okupovali. Tyto pokyny se zabývaly „podzemními hlubinami, v nichž hořel oheň nenávisti, chamtivosti a násilí“, a spojovaly tento psychologický problém s celým průběhem německých dějin. Bylo třeba si uvědomit, že „nacismus nebyl výtvorem několika výjimečných jedinců, ale má hluboké kořeny v německé civilizaci“ [!]. Zvěrstva páchaná v nacistických koncentračních táborech nebyla výjimkou, ale byla „typická pro Němce“.[191]

Projekt převýchovy pokračoval i po skončení bezprostředního poválečného období. Ačkoli norimberské procesy, které soudily „nacistické válečné zločince“, se konaly

[190] Tamtéž, 124.
[191] Tamtéž, 185.

převážně v letech 1945 a 1946, stíhání pokračovalo po celou dobu americké okupace (která skončila v roce 1955) a žaloby o zbavení majetku se táhly až do konce čtyřicátých let proti těm, kteří byli považováni za příliš spjaté se svrženým režimem, jako například I. G. Farben. Další očistné mechanismy fungovaly až do šedesátých let a dokonce i déle [fungují prakticky do dnešního dne]. Vyšetřování „denacifikace“, která byla zavedena za účelem zjištění míry sympatií k nacismu u osob obviněných ze spolupráce s Hitlerovým režimem, pokračovala po celou dobu americké okupace.[192] Navíc Němci v tomto procesu pokračovali jako v jakési formě sebe-rehabilitace, jakmile Američané víceméně opustili politickou scénu. Neúnavně hlídali vzdělávací materiály, které povolili ve svých školách a které považovali za přijatelné pro výuku mládeže. Německé cenzurní úřady přijaly opatření k likvidaci (Einstampfung) nebo stažení z oběhu určitých antidemokratických děl. Tato praxe je stále v platnosti v Německé republice, která ničí publikace, jejichž distribuci kontroluje vláda, v reakci na stížnosti týkající se porušení tabu. Jak poznamenal mladý německý historik Karl-Heinz Weissmann o této hierarchii zakázaných témat a názorů, nejvyšším tabu „je upřednostňovat jinou občanskou náboženskou víru před tou, v jejímž středu se nachází doktrína kolektivní viny“ [!!!].[193]

---

[192] Kritické komentáře k tomuto procesu převýchovy najdete v knize Nialla Fergusona Colossus: The Price of American Empire (New York: Penguin, 2004), str. 72–74.

[193] Viz text Weissmannových poznámek v Junge Freiheit, 28. května 2004, s. 14; a Helmut Mosberg, Reeducation: Umerziehung und Lizenzpresse im Nachkriegs zeitdeutschland (Mnichov: Universitas Verlag, 1991).

Na rozdíl od dnes rozšířeného předpokladu německá převýchova neskončila s nástupem studené války. Na konci čtyřicátých let se některé věci změnily, včetně kdysi vřelých pocitů amerických okupantů vůči komunistickým „antifašistům“ a prosazování řízené ekonomiky, jejímž cílem bylo udržet německou chudobu v západních okupačních zónách (všechny západní zóny byly sloučeny v roce 1946). Absence otevřených sympatizantů nacismu, příliv uprchlíků z východní Evropy do Německa a rostoucí sovětská hrozba přispěly ke zmírnění nepřátelství vůči Němcům. Co však navzdory těmto a dalším událostem neskončilo, byl obecný závazek změnit německou politickou kulturu, aby se zabránilo opětovnému vzestupu německého nacionalismu.

Může být poučné podívat se na levicové sympatie, které vyšetřovatelé a tazatelé spojovali s demokratickými loajalitami. Ačkoli ti, kdo formulovali otázky a obvykle upřednostňovali tvrdý mír, byli v některých případech komunisté nebo alespoň jejich souputníci, nenutili respondenty k přiznání marxisticko-leninistických přesvědčení. Stejně jako Adorno a Habermas ztotožňovali antifašismus s preferencí sovětského režimu a s obecnou nechuť k buržoazní křesťanské společnosti. To, co z komunistů dělalo magnet pro tyto vyšetřovatele, byl buržoazní protivník. To znamená, že komunisté byli vnímáni jako nepřátelé jejich nepřátel, jejichž reakční způsob života údajně přispěl k vítězství fašismu.

Američtí sponzoři převýchovy nebyli všichni němečtí židovští radikálové nebo komunističtí emigranti (i když mnozí z nich byli jedním nebo obojím). Téma převýchovy nebylo mezi

ostatními západními spojenci tak silné jako mezi Američany. Například Sověti se mnohem méně zajímali o vštěpování demokracie Němcům než o odvoz válečného materiálu, využívání zbytků německé ekonomiky a zlepšení své geopolitické pozice ve střední Evropě. Plán nuceného povznesení byl typicky americký a vyznačoval se konverzním zápalem, který nyní oživuje vizi přenesení americké demokracie na Blízký východ. Ambice sociálních psychologů a politologů, jako byli Harold Lasswell a [Žid] Karl Lowenstein, v oblasti převýchovy nejsou překvapivé, vzhledem k americkému nadšení pro propojení sociálních věd se vštěpováním „demokratických" postojů. Mezi nejhorlivějšími zastánci nucené německé převýchovy byli potomci starých WASP (bílí anglosasští protestanti) rodin, jako například generálmajor McClure (1896–1973), básník Archibald MacLeish, politolog Harold Lasswell, právníci Robert H. Jackson a Telford Taylor, filozof John Dewey a potomek progresivní rodiny z Wisconsinu Charles La Follette. Ačkoli tyto osobnosti většinou podporovaly Rooseveltovy sociální reformy, nebyly ve většině případů zvlášť přátelské vůči Sovětům. Věřily však, že prostřednictvím „tvrdé lásky" dělají pro Němce to, co Američané udělali pro sebe, a vytvářejí tak základ pro progresivní, benevolentně spravovanou manažerskou demokracii.[194]

[194] Oddělení pro vzdělávání a kulturu Úřadu pro vojenskou správu v Německu považovalo „přeorientování" německého národa za podobné „práci křesťanských misionářů" a mělo obavy, že bude pokračovat i poté, co Němci převezmou správu nad svou zemí; viz Gimbel, Ameri can Occupation, str. 251–252. Naproti tomu vedoucí vojenské správy Lucius D. Clay věnuje ve svých pamětech Decision in

Když v říjnu 1946 senátor Robert A. Taft ve svém projevu na Kenyon College kritizoval norimberské procesy za to, že „porušují základní princip amerického práva, podle kterého nelze člověka soudit na základě zákona s retroaktivní platností“, a že tento postup vítězné strany svědčí o „duchu pomsty“, čelil tento významný americký politik četným zuřivým kritikům.[195] Kromě CIO, New York Times, vůdce demokratické většiny v Senátu a padesátice ostrých právníků se proti Taftově nedostatečné oddanosti antifašismu postavily i významné osobnosti z jeho vlastní strany. Taft vyjádřil své právní a morální obavy ohledně tohoto precedentu, kdy byli nepřátelé souzeni za „zločiny proti lidskosti“ a za „spiknutí proti míru“, zločiny, které neexistovaly, dokud je vítězové nevymysleli, aby je mohli použít proti druhé straně. Rovněž dal jasně najevo, že jedenáct nacistů, kteří byli odsouzeni k smrti, bylo nepochybně zavrženíhodných; protestoval však proti tomu, že byli souzeni ex post facto a v některých případech za zločiny, které spáchali Sověti, kteří nyní soudili Němce, společně se svými bývalými nacistickými spojenci [?].

To, že Taft sklidil hořkou úrodu za to, že se držel toho, co považoval za anglosaskou jurisprudenci, vypovídá mnoho o duchu, v němž byla vedena Eisenhowerova „křížová výprava v Evropě“. Pokud se Republikánská strana tehdy i dnes skládala

---

Germany (New York: Doubleday, 1950) pouze asi dvacet pět stran (většinou povrchnímu) pojednání o převýchově. Dlouho očekávanou studií o spojenecké okupaci Německa po zjevném obnovení německé samosprávy v září 1949 je práce Helmuta Vogta Wächter der Bonner Republik: Die Allierten Hohen Kommissare, 1949–1955 (Paderborn, Německo: Ferdinand Schöningh, 2004).

[195] Viz James T. Patterson, Mr. Republican: A Biography of Robert A. Taft (Boston: Houghton and Mifflin, 1972), str. 326–328, 401–410.

z hlavních protestantů v hlasovacích kabinách, Taft, patricij, byl šokován reakcí svých WASP kolegů na postoj svědomí, o kterém si myslel, že ho budou aplaudovat. Na rozdíl od pozorování Carla Schmitta, že v ústavní republice „legálnost zakládá legitimitu“, Taft poznal pravý opak. Když newyorský republikán Thomas Dewey veřejně prohlásil, že „nacisté měli jistě spravedlivý proces“, říkal tím, že vzhledem k nacistické příslušnosti obžalovaných se není třeba zabývat právními detaily.[196]

Takové postoje se zdaleka neomezovaly pouze na sympatizanty komunismu nebo německé emigranty, ale charakterizovaly široce sdílený americký postoj na konci spravedlivé křížové výpravy. Tak to pozoruje konzervativní nacionalistický kritik nacistů Ernst von Salomon (1902–1972), který spolu se svou židovskou manželkou strávil patnáct měsíců v americkém zajetí, od června 1945 do září 1946. Ačkoli se Salomon během nacistického období snažil vyhýbat se střetům s vládou a soustředil se na to, aby svou manželku udržel v utajení, Američané je oba uvrhli do internačního tábora, kde byli podle Salomona vystaveni bití a dalším ponížením. Mezi nejhorší rysy americké okupace patřily pseudovědecké dotazníky, které vítězové vnucovali jemu a jeho krajanům. Jako s „reakcionářským odpůrcem“ nacistů bylo se Salomonem zacházeno stejně mizerně jako s jakýmkoli strážcem koncentračního tábora a byl nucen vyplňovat nekonečné

[196] Citováno v William J. Bosch, Judgment in Nuremberg: Attitudes toward Major German War Crimes Trials (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1970), s. 30.

formuláře vymyšlené „vyškolenými profesionály“. V roce 1951, poté, co americká cenzura polevila, vydal Salomon svůj bestseller Der Fragebogen, který se zabýval konkrétně rolí dotazníků při převýchově Němců. Toto neosobní vměšování do života lidí považoval za zdroj hlubokého rozhořčení – a také za důvod, který z něj udělal neúprosného nepřítele amerického vlivu a americké vojenské přítomnosti v Evropě během studené války.[197]

Bavorský novinář (a bavorský aristokrat z prominentní „reakční“ antinacistické rodiny) Caspar von Schrenck-Notzing vydal v roce 1965 rozsáhlou studii (nyní opět v tisku) o poválečné převýchově, kterou prošli jeho krajané. Schrenck-Notzing rozděluje denacifikaci v širokém slova smyslu do dvou fází. První z nich byla bezprostředně poválečná fáze charakterizovaná okupací Spojenci, uplatňováním cenzury a zastrašování za účelem dosažení požadovaných sociálně psychologických efektů a šířením oficiálního okupačního názoru, který zdůrazňoval vinu německého národa za zlou historii vyvrcholivší nacistickými zvěrstvy. Pozdější fáze zahrnovala selektivnější obnovení stejných obvinění, tentokrát pod německou záštitou. Obě fáze od sebe oddělil začátek studené války a vnímaná potřeba Američanů rehabilitovat Němce jako „demokratické“ spojence proti Sovětům.[198] To, co urychlilo tuto alchymii, jak ji chápal Schrenck-Notzing, bylo drtivé vítězství středopravicových sil v amerických

[197] Ernst von Salomon, Der Fragebogen, nové vydání (Reinbek, Německo: Rowohlt TB-Verlag, 2000); Carl Zuckmayer, Deutschlandbericht (Göttingen: Wallstein Verlag, 2004).
[198] Schrenck-Notzing, Charakterwäsche, 265–294.

kongresových volbách v roce 1946 a alespoň implicitní odmítnutí prosovětské politiky, kterou během války prosazovala Rooseveltova administrativa. V každém případě byly Spojené státy v roce 1947 mnohem méně zainteresované na stíhání podezřelých nacistů a uplatňování receptů Frankfurtské školy na německý rodinný život než na boji proti komunismu doma i v zahraničí.

V Německu se jako ideologický protějšek tohoto amerického poválečného antikomunismu objevilo to, co Schrenck-Notzing považuje za intelektuálně posílené tažení proti totalitě. Toto tažení bylo zakotveno v předválečném evropském liberálně buržoazním pohledu na svět a jeho představitelé, kteří často pocházeli z akademické sféry, se zaměřovali na překrývání praktik nacismu a komunismu. Úkolem antitotalitářů byla obrana ústavní tradice, která odrážela křesťanské morální učení a zachovávala sféry individuální a korporátní autority, které omezovaly centrální stát. Tento liberálně-konzervativní konsensus převládal mezi obhájci prvního poválečného německého kancléře, patriarchálního katolíka z Porýní Konrada Adenauera (1876–1967). Mezi jeho spolupracovníky a členy německého parlamentního středopravicového křídla bylo možné najít celou řadu antikomunistických, ústavních postojů, od libertariánských po regionalistické a nábožensky tradicionalistické. Je významné, že Adenauer, kterého lze popsat jako válečného reakcionáře a antinacistu, se snažil podřídit německé naděje na znovusjednocení společným cílům západní aliance proti Sovětům. Adenauer věřil, že stát po boku

Američanů v boji proti sovětskému komunismu je důležitější než obnovení německé jednoty, pokud by toho mělo být dosaženo podlézáním sovětským pánům východního Německa. Ačkoli Adenauer z tohoto atlantického postoje těžil, například tím, že integroval západní Německo do NATO jako plnohodnotného a ozbrojeného člena, také se vyhýbal sovětským nabídkám, které mohly zmírnit, ne-li zcela odstranit rozdělení mezi oběma Německými republikami. Je těžké se ubránit dojmu, že německý vůdce skutečně věřil, že jeho nacističtí a sovětští nepřátelé byli mnohem více podobní než odlišní. A pokud jde o jejich činy, měl nepochybně pravdu [?].[199]

Od padesátých let němečtí právní a političtí teoretici, podporovaní tiskem Křesťanskodemokratické unie a Křesťansko-sociální unie, prosazovali názor, že západní Německo je ústavní křesťanská společnost, která stojí proti dvěma souvisejícím zlem dvacátého století v Evropě, nacismu a komunismu. V osmdesátých letech pokračovali významní vědci Joachim Ritter, Odo Marquard, Robert Spaemann, Hermann Lübbe a Martin Kriele v interpretaci německého základního zákona v rámci této konzervativně-liberální tradice a čelili výbuchu protestů a násilí nové levice propracovanou obranou ústavně zakotvené uspořádané svobody.[200] Ti, kdo se

[199] Definitivní studií o Adenauerovi a jeho skutečně mimořádném vlivu na poválečnou německou parlamentní politiku je práce Franka Bösche Die Adenauer-CDU: Gründung, Aufstieg und Krise einer Erfolgspartei, 1945–1969 (Mnichov: Deutsche Verlags-Anstalt, 2001).

[200] Viz Martin Kriele, Einführung in die Staatslehre: Die geschichtliche Legitimitätsgrundlagen der demokratischen Verfassungsstaates, 6. vydání (Stuttgart: Kohlhammer, 2003); Joachim Ritter, Metaphysik und Politik: Studien

věnovali této apologetické činnosti, však nebrali v úvahu přizpůsobivost základního zákona radikálním cílům. Ochrana tohoto zákona nakonec připadla těm, kteří nebyli nijak zvlášť oddaní buržoazní civilizaci, což se poprvé projevilo v 50. letech v Hesensku, kde se k moci dostali „antifašističtí“ sociální demokraté a začali znovu vyšetřovat osoby ve veřejném životě, které podle kánonů radikální levice nebyly dostatečně antinacistické.[201]

Na konci padesátých let se dynamika „antitotalitního“ středopravicového hnutí zpomalila a dokonce obrátila. Na rozdíl od toho, co Habermas posměšně nazval „intelektuálně triviálním fenoménem reakce“ způsobeným americkým nepochopením sovětských záměrů, mladší generace německých kritiků zdůrazňovala naléhavost obnovení přerušené práce na denacifikaci. Zatímco první fáze se zaměřila téměř na všechny Němce, druhá fáze začala rozlišováním mezi dobrými a špatnými. Zabývala se problémem nedostatečně kajících se spoluobčanů a hrozivou přítomností „nacionalistů“ v německém veřejném životě. Zvláště podezřelé byly vazby mezi parlamentním středopravicovým táborem a německými uprchlíky (Vertriebene), kteří byli vyhnáni z východní Evropy, obvykle s podporou Sovětského svazu nebo komunistů. Pro jejich kritiky byli tito vyhnanci, pokud nebylo prokázáno opak, nacistickými přisluhovači a skutečnost, že Adenauer a další

zu Aristoteles und Hegel, rozšířené vydání s doslovem Oda Marquarda (Frankfurt nad Mohanem: Suhrkamp, 2003); a Robert Spaemann, Zur Kritik der politischen Utopie: Zehn Kapitel politischer Philosophie (Stuttgart: Cotta’sche Buchhandlung, 1977).

[201] Schrenck-Notzing, Charakterwäsche, str. 274–275.

„pravicoví“ němečtí vůdci odmítli jednat s komunistickými režimy, které schválily vyhnání německých menšin, podtrhovala jejich vazby na nacisticko-nacionalistickou minulost. Podle Schrenck-Notzinga bylo v roce 1960 v Německu možné pozorovat druhou vlnu denacifikace, která na rozdíl od první pokračovala v získávání půdy pod nohama.[202] Protinárodní nálady, které se po válce šířily mezi německým obyvatelstvem, vznikly poté, co zklamaní intelektuálové lamentovali nad tím, že první převýchova ustoupila poválečnému hospodářskému oživení a vlasteneckým citům.

Radikalizovaný německý tisk, vedený zpravodajským magazínem Spiegel, prosazoval tuto novou antinacionalistickou orientaci. Vyzdvihoval trapné situace německých politiků z pravice, jako byl například ministr pro uprchlíky Theodor Oberländer, který byl většinou neprávem obviněn z napojení na nacisty; novináři mezitím spěchali s zveřejňováním utajovaných vojenských informací, aby destabilizovali antikomunistický establishment. Rozhodnutí německého ministra obrany (a neohroženého německého vlastence) Franze Josefa Strausse z roku 1962 vyjádřit svou nespokojenost s časopisem Spiegel za zveřejnění utajovaných materiálů zabavením jeho tiskárny a zatčením několika redaktorů mělo opačný účinek. Křesťanskodemokratická vláda tak působila autoritářsky a zdálo se, že se potvrdilo tvrzení levicové opozice, že se nepodařilo odpoutat od nedemokratické minulosti Německa.

[202] Tamtéž, 279–288.

V šedesátých letech došlo také k pokusu překonat německou minulost tím, že se údajně nenacistická německá minulost přehodnotila jako předehra k Třetí říši. Příkladem tohoto germánofobního revizionismu bylo vydání knihy Griff nach der Weltmacht od Fritze Fischera v roce 1964. V této těžkopádné expozici německé ideologické kontinuity od Druhého císařství po nacistické období Fischer staví svou argumentaci na dvou základních bodech: Hitlerovy geopolitické cíle na Východě lze vysledovat až k vládě Viléma II. a Vilémovu válečnému kancléři Theobaldovi von Bethmann-Hollwegovi (mylně považovanému za muže míru); a první světová válka byla dílem německých a rakouských expanzionistů, kteří byli aktivní ve veřejném životě a záměrně rozdmýchávali požár v celé Evropě. Reakce na Fischerovu tezi byly ideologicky předem dané: mluvčí německého středu a středopravice, soustředění v Unii, důrazně odmítli „přijmout německou vinu za válku podruhé"; naopak Fischerovi stoupenci, kteří inklinovali k levému křídlu SPD, představili Fischerovo přiřazení další německé viny jako nezbytné pro přehodnocení minulosti národa.[203]

Trvalý obviňující styl v této druhé skupině vede od přisuzování výlučné odpovědnosti (Alleinschuld) Němcům za

[203] V knize Hitler war kein Betriebsunfall (Mnichov: C. H. Beck, 1998), která je možná absurdním vyvrcholením jeho vlastní a dnes převládající německé teorie o propojení, Fischer na přebalu vedle sebe umístil stejně hystericky vypadající tváře císaře Viléma a Hitlera. Kniha skutečně tvrdí, že mezi Vilémovým Německem a Třetí říší neexistovaly žádné podstatné ideologické nebo politické rozdíly. Viz také Fritz Fischer, Germany's War Aims in the First World War (New York: Norton, 1967); a Fritz Fischer, Wir sind nicht hineingeschlittert (Hamburk: Rowohlt, 1983).

první světovou válku až k projevu německého prezidenta Richarda von Weizsäckera z května 1985, v němž byl celý národ obviněn ze spoluúčasti na deportaci německých Židů. Odtud se cesta módního sebekritického postoje vine až k vřelému přijetí, které mladší Němci v roce 1966 věnovali Danielu Goldhagenovi, když tento židovský historik tvrdil, že všichni Němci ochotně spolupracovali na Hitlerových antisemitských masakrech. To, co německému „kultu viny" propůjčuje trvalý charakter, jsou jeho zastánci a kritici a jejich odlišné zázemí. Navzdory skutečnosti, že Fischer jako mladý teolog vystoupal díky zdokumentované a často servilní spolupráci s univerzitním systémem ovládaným nacisty, stal se později ctěným strážcem německého svědomí. Weizsäckerův otec Ernst byl diplomatem za třetí říše, který se snažil zabránit Vatikánu protestovat proti deportaci Židů do koncentračních táborů. Dobře přijatá prohlášení mladšího Weizsäckera o kolektivní, trvalé odpovědnosti Německa za Hitlerovy zločiny se možná vztahují mnohem více na řečníka než na většinu jeho posluchačů. Dalo by se říci, že bývalý prezident využil příležitosti k projevu, aby na ostatní přenesl břemeno neblahé minulosti své rodiny.[204]

Mezi Fischerovými nejnenáviděnějšími kritiky byl navíc významný historik Gerhard Ritter, který válku sotva přežil. Ritter aktivně podporoval účastníky odsouzeného spiknutí proti Hitlerovi v roce 1944; přesto byl terčem pokryteckého obvinění

[204] Nawratil, Der Kult mit der Schuld, str. 21–23; provokativní studii Fischerovy kariéry za Třetí říše najdete v Hermann-Josef Grosse-Kracht, „Fritz Fischer und der deutsche Protestantismus", Zeitschrift für Neuere Theologie-Geschichte 10, č. 2 (2003), str. 196–223.

ze strany Fischerových stoupenců, že jako reakcionářský nacionalista měl být spojenci vyloučen z akademického života. Ritterovy poznámky k Fischerovu výzkumu a závěrům jsou bez výjimky profesionálními úsudky; navíc je jeho studie o císařském Německu a válce přinejmenším stejně kritická k německé státní politice jako k obklíčení ústředních mocností druhou stranou. Všichni významní němečtí kritici Fischera, včetně [Žida] Gola Manna, Egmonta Zechlina, Karla-Dietricha Erdmanna a Rittera, se jednoznačně hlásili k poválečnému liberálnímu ústavnímu konsensu a, pokud autor tohoto článku může posoudit, byli v exilu nebo se na rozdíl od Fischera, kterého Američané uvěznili jako nacistického propagandistu, vyhýbali spojení s Třetí říší. Žádný z těchto historiků neoslavoval německé vůdce z roku 1914 ani se nesnažil zakrýt německou diplomatickou neschopnost, která přispěla k vypuknutí války. To, z čeho byli obviněni, bylo to, co Habermas vytýkal Noltemu, tedy ignorování úkolu národního pokání, který začal poválečnou převýchovou Němců.[205]

---

[205] Kritiku Fischerovy teze najdete ve studii o německém kancléři z roku 1914, Theobaldovi von Bethmann-Hollwegovi, od Hanse Jarausche, The Enigmatic Chancellor (Princeton: Princeton University Press, 1972); John Langdon, July 1914: The Long Debate, 1918–1990 (New York: Berg, 1991), str. 109–129; Karl Dietrich Erdmann, „Zur Beurteilung Bethmann-Hollweg“, in Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 15 (1964), str. 525–540; Paul Gottfried, „History or Hysteria“, Alternative 8, č. 4 (červenec 1975), str. 16–18; a Niall Ferguson, The Pity of War (Londýn: Penguin, 1998), str. 106–108. Tendence Fischerových stoupenců zdůrazňovat vinu německé říše za válku a ignorovat bezohledné chování druhé strany v červenci 1914 vyvolává nevyhnutelné metodologické otázky. K britské vládě, zejména Churchillovi, a jejich vše jiné než smířlivé reakci na situaci na kontinentu po atentátu na rakouského arcivévodu 28. června viz John Charmley, Churchill: The End of Glory (Londýn: Harcourt, Brace, 1993), str. 95–115; M. Brock, „Britain Enters the War“, v R. J. W. Evans a H. Pogge von Strand

Zároveň je pošetilé označovat za komunistické hlavní snahy o oživení této kdysi zastavené převýchovy. Na žurnalistice a historických narativech „překonávání minulosti“, které se v Německu objevovaly v šedesátých letech, není nic ani vzdáleně marxistického, natož marxisticko-leninistického. Ačkoli Fischer a jeho stoupenci neváhají kritizovat německé obchodní a průmyslové vůdce za podporu zbrojního závodu a imperiální expanze, nevyjímají ze své kritiky ani německé odborové vůdce ani německé odbory. Německá dělnická třída a její zastánci byli údajně stejně nacionalističtí a expanzionističtí jako ostatní Němci, protože trpěli tím, co je považováno za specifický německý šovinismus. Samotný tento úsudek se nemusí jevit jako zcela nepřiměřený. Bohužel však nebere v úvahu nacionalismus bující mezi sousedy Německa ani akce rivalských mocností, které by mohly osvětlit německé imperiální chování v mezinárodních situacích. Fischer však rozhodně neopakuje standardní marxistické chápání první světové války jako boje mezi soupeřícími kapitalistickými zeměmi, který nakonec přerostl v obecný konflikt. Spíše zdůrazňuje katastrofální důsledky jedinečných nacionalistických iluzí Německa, které podle něj vedly k (pro Německo) žádoucí evropské válce v roce 1914 – a implicitně přispěly k pozdější nacistické ideologii. Ačkoli by mohlo být pro Sověty během studené války výhodné, aby se Němci zabývali skutečnými i imaginárními zly své historie, Fischerovi stoupenci nebyli ani teoretickými marxisty, ani ekonomickými

---

mann, The Coming of the First World War (Oxford: Oxford University Press, 1998), str. 145–178; a Hunt Tooley, The Western Front (Hampshire, Anglie: Palgrave Macmillan, 2003), str. 1–40.

deterministy. Oni spíše vraceli nacistické postoje do dřívějších dob a diskreditovali generaci svých prarodičů i svých „nacistických“ rodičů.

Takový počin však mimo Německo neoslovil pouze levicové kruhy. Německá germanofobie, která se rozvinula v šedesátých letech a v Německu vedla k Habermasovi a postmarxistické levici, našla silný ohlas mezi britskými konzervativci a americkými neokonzervativci. Paul Johnson, [Žid] Donald Kagan, [Židovka] Liah Greenfeld a další historici, které nelze v žádném případě ztotožnit s žádnou etablovanou levicí, energicky hájili Fischerovu interpretaci Německé říše a první světové války.[206] Němečtí germanofobové, kteří se zabývají zlem přednacistické minulosti své země, se těší podpoře těch, kteří považují Němce za svého oblíbeného historického nepřítele. Nic nespojuje tento protinárodní postoj v Německu ani jinde s marxistickou tradicí nebo dokonce s poválečnou německou sociální demokracií, která se

[206] Viz Paul Johnson, Modern Times: The World from the Twenties to the Eighties (New York: Harper and Row, 1983), zejména str. 106–108. Na základě důkazů, které zdaleka nejsou přesvědčivé, konzervativní atlantista Johnson shledává, že „vinu Německa za válku [v roce 1914] lze bezpochyby prokázat“ (106). V knize On the Origin of War and the Preservation of Peace (New York: Doubleday, 1995), zejména na stranách 169–173, [Žid] Donald Kagan, neokonzervativní zastánce a historik peloponéské války, rovněž představuje Fischerovu tezi jako samozřejmou, ale nezohledňuje nahromaděné protiargumenty. Viz také všudypřítomná germanofobní studie [Židovky] Liah Greenfeldové Nationalism: Five Roads to Modernity (Cambridge: Harvard University Press, 1992). Vhodným tématem pro knihu je neutuchající germanofobie, která nadále zuří mezi angloamerickými [převážně židovskými] politickými intelektuály. To, co začalo jako levicová fixace, se pod vedením neokonzervativců postupně posunulo doprava.

nevyznačovala protiněmeckými náladami o nic více než její středopravicová opozice.[207]

Zde bych mohl zmínit svou vlastní zkušenost jako mladého kritika Fischerovy teze, který si následně vysloužil hněv nových amerických konzervativců (neokonzervativců). Tato skupina angažovaných germanofobů a umírněných kritiků amerického sociálního státu mě po desetiletí profesionálně pronásledovala: protože jsem potomkem rakouských židovských uprchlíků před nacisty, domnívali se, že bych měl být i nadále rozhněván na Němce za to, co se stalo za Třetí říše. Mým úkolem v tomto případě však nebylo bránit nacisty, ale zdůraznit společnou vinu všech válčících stran za první světovou válku. Opozice vůči kdysi ustálenému názoru na toto téma nevznikla ani tak na základě nových dokumentárních důkazů, jako spíše v důsledku oživené germanofobie.

Trvalý úspěch Fischerovy teze však poukazuje na vývoj, který přesahuje rámec Němců nebo jakékoli selektivní obavy z genocidy, které zřetelně vylučují masové vraždy spáchané levicí. Do jisté míry odráží oslabení toho, co zbylo z buržoazní společnosti na obou stranách Atlantiku. A tento trend lze vysledovat až k obecnému úpadku euroamerické národní loajality a odmítání tradičních kulturních identit ve prospěch globálních a multikulturních hodnot. Tento proces ovlivnil Němce hlouběji než Američany, vzhledem k neustále se vracícím břemenům jejich historie. Toto „překonání německé

[207] O odchodu Fischerových stoupenců z vlastenecké levice viz Harmut Pogge von Strandsmann, „Warum die Deutschen den Krieg wollten“, Die Zeit, 11. března 1988, s. 19.

minulosti“, ačkoli je pouze poddruhem požadavků kladených na všechny západní křesťanské společnosti, aby se zbavily svého předpostmoderního dědictví, mělo rozšiřující se psychologické účinky. Tyto účinky lze snadno najít v německé alergii na vojenské zásahy, zejména proti protivníkům ze třetího světa, a v nápadné horlivosti kancléře Gerharda Schrödera připojit se k oslavám vylodění v Normandii, které mělo za následek smrt desítek tisíc německých vojáků.[208] Není nepřiměřené spojovat současné sebeopovržení Německa a vnímavost jeho ubývající populace k postmarxistickým trendům s tím, co pomohla vytvořit poválečná okupace. Stejně jako Jacob Burckhardt prohlásil italskou renesanci za „prvorozeného syna moderní Evropy“, tak i poválečné Německo po určitém zaváhání s americkou pomocí zrodilo postmarxistickou levicovou společnost. Současná generace Němců dostala za úkol prožít a prosazovat tuto osudovou realitu.

[208] Viz shrnutí Schröderova projevu při oslavách Dne D v New York Times, 7. června 2004, 10.

Postmarxistická levice jako politické náboženství

Měkký despotismus

Studie o průkopnickém výzkumu Erica Voegelina o souvislostech mezi politikou a kosmologií, The Political Religions (1938), by dnes mohly zaplnit několik prostorných knihovních regálů. Zde však nejde o to, abychom přicházeli s novými interpretacemi, ale abychom uplatnili plodný koncept na probíhající výzkum. Postmarxistická levice představuje (s určitými výhradami uvedenými v první kapitole) charakteristické politické náboženství. Měla by proto být chápána jako potenciální nástupce tradičního systému víry, který parazituje na židovsko-křesťanských symbolech, ale je vybaven vlastními transformačními mýty a vizí konce dějin. Ať už tato levice vykazuje stopy „gnostického“ mýtu v jakékoli míře, může být nutné zjistit jeho původ ve starověké civilizaci Blízkého východu. Voegelin i německo-židovský učenec Jakob Taubes se kriticky zaměřili na vztah mezi starověkými křesťanskými herezemi a moderními politickými kulturami.[209]

Tato kapitola se bude zabývat takovými paralelami, ale pouze tam, kde je to vhodné. Hlavní pozornost je zaměřena na souvislost mezi spasitelským náboženstvím a konkrétním současným projektem, jehož cílem je změnit lidskou přirozenost v přípravě na dokonalé dějiny. Zde je třeba zopakovat upozornění uvedené v první kapitole. Voegelin a

[209] Eric Voegelin, Die politischen Religionen (Vídeň: Springer Verlag, 1938); Eric Voegelin, The New Science of Politics (Chicago: University of Chicago Press, 1952); Jakob Taubes, Gnosis und Politik (Mnichov: Ferdinand Schöning/Fink Verlag, 1984), str. 230–248.

Taubes vyvinuli své modely politického náboženství s ohledem na tvrdé tyranie nacistického Německa a Stalinova Ruska. V této kapitole se však zabýváme méně nápadnou formou útlaku, která se blíží tomu, co Tocqueville nazval le doux despotisme. Jedná se o politické řízení, které se nakonec blíží totální kontrole, ale s čím dál menší potřebou fyzické síly. V tomto ohledu, stejně jako v anonymním vedení, se liší od totalitních gigantů třicátých a čtyřicátých let, které daly vzniknout tomu, co německý historik Ernst Nolte charakterizoval jako „evropskou občanskou válku“.[210] Ačkoli Nolteho interpretace této války je sporná [?], má pravdu, pokud jde o její dopady na evropský politický život. Traumatické střety, do nichž se zapletly brutální politické náboženství minulosti, nadále vrhají svůj stín.

Přetrvávající komunistická božstva

Přitažlivost komunistického boha zůstává klíčovým bodem pro vysvětlení současné levice v evropském parlamentu. Ilustrace z předchozích kapitol mohou sloužit k demonstraci tohoto faktu. Francouzské a italské socialisticko-komunistické koalice si neustále stěžují na „fašistické pozůstatky“, ale zároveň požadují kolektivní amnézii ohledně vražedné historie marxismu-leninismu [!]. Navíc socialistický a komunistický tisk ve Francii přivítal Solženicynovo dílo o sovětských pracovních táborech v 70. letech jako hysterickou

[210] Alexis de Tocqueville, De la démocratie en Amérique (Paříž: Flammarion, 1981), 2:19, str. 385–388; Nolte, Der europäische Bürgerkrieg; Ernst Nolte, Lehrstücke oder Tragödie: Beiträge zur Interpretation der Geschichte (Kolín nad Rýnem: Böhlau Verlag, 1993).

antikomunistickou tirádu. Francouzský překlad jeho knihy Souostroví Gulag vyvolal útoky ze strany levicových novinářů, včetně socialistického deníku L'Unité, které se týkaly Solženicynových údajných pokusů odvést pozornost od amerického imperialismu v Latinské Americe, jeho pobuřujících srovnání komunismu a fašismu a jeho podněcování studené války, za kterou byli odpovědní Američané.[211] V roce 1997 francouzský premiér Lionel Jospin v reakci na interpelace opozičních stran ve francouzském parlamentu odmítl uznat sovětské zvěrstva za vlády Stalina a obecně chválil komunisty jako své statečné spolubojovníky ve společném tažení proti fašismu.[212]

Tématem té doby byla nedávno vydaná kniha Stéphane Courtoise The Black Book of Communism (Černá kniha komunismu), která podrobně popisovala rozsah komunistických masových vražd od ruské revoluce. Jospin působil dojmem, že je naprosto lhostejný k jednomu totalitnímu holokaustu, poté co v roce 1990 spolupředložil zákon, který popírání uznávaného výkladu nacistických zločinů činil trestným činem. Jospin možná následoval pařížskou inteligenci seskupenou kolem deníku Le Monde, která se rozzuřila, když Stéphane Courtois vydal Černou knihu a tvrdil, že komunisté ve dvacátém století zabili až 100 milionů obětí, což jejich brutalitu staví daleko nad brutalitu Hitlera a jeho stoupenců [!!!]. Srovnávat zločiny komunistů se zločiny nacistů, stěžoval

[211] Viz Sévillia, Le terrorisme, str. 99–121; a André Glucksman, La cuisinière et le mangeur d'hommes (Paříž: Seuil, 1975).
[212] Le Monde, 14. listopadu 1997, 8.

si [zřejmý Žid] Jean-Louis Margolin v Le Monde, znamená popírat, že „komunismus usiluje o osvobození lidstva, zatímco nacismus je rasistická doktrína, která většinu lidstva odsuzuje do stínu“. Nebo jak to vyjádřil jiný pařížský novinář, Roland Leroy: „Jádrem komunismu je láska k lidstvu, jádrem nacismu je nenávist k lidské rase.“[213]

Stejně tak v Německu významní sociální demokraté a různí literáti, včetně Güntera Grasse a Jürgena Habermase, v osmdesátých letech pracovali přesčas na obraně východoněmeckého komunistického režimu. Ať už šlo o zasloužený trest pro Němce za poskvrnění (Erblast) jejich minulého chování, nebo o hodnotný experiment socialistického humanismu, německá vláda na východě se pro západoněmeckou levici stala předmětem okouzlení. Sociálnědemokratické provinční správy blokovaly vysílání, které přenášelo východoněmecké protesty, včetně protestů východoněmeckých sociálních demokratů; v roce 1991 se samozvaní hlasatelé německého svědomí postavili proti sjednocení Východních Němců se západoněmeckou „kapitalistickou“ společností. Nějakým způsobem si lidé představovali, že se východní Němci rozhodujícím způsobem rozešli s „autoritářskou“ minulostí Německa tím, že se nazývali marxisty-leninisty a své nepřátele označovali za „fašisty“. Ještě pozoruhodnější je názor, který je mezi německými intelektuály běžný, že jejich silně zdaněná a bolestivě regulovaná ekonomika svědčí o zlech nesocialistického volného trhu. A v

[213] Tamtéž, 31. října 1997, s. 8; Roland Leroy, „Bouillon de culture“, Le Journal du Dimanche, 2. listopadu 1997, str. 1–2.

zemi, kde federální a provinční cenzura a vládní vyšetřovatelé (Verfassungsschutzmänner) postupují proti autorům „extremistických“ prohlášení, která jsou téměř vždy interpretována jako prohlášení pocházející z pravice, intelektuálové a novináři přesto věří, že fašismus je na vzestupu. Byli to východní Němci, díky přisuzované milosti komunistické příslušnosti, jejichž vláda údajně pracovala usilovněji na „překonání minulosti“ (Vergangenheitsbewältigung).[214]

Postmarxistická éra

Tyto pozorování nedokazují a nemají za cíl dokázat, že současná evropská levice je stále marxistická. Abychom zopakovali argument z první kapitoly: s výjimkou některých instinktivních výstředností, jako je obhajoba komunistických diktatur jako humanitárních zkušeností [!], odsuzování těch, kteří upozorňují na komunistické zvěrstva [!], a popisování svých oponentů jako „fašistů“ [!] a lidí, kteří potřebují resocializaci, se evropská levice stala postmarxistickou. Je socialistická pouze zbytkově a obecně nepodporuje znárodnění výrobních sil ani konfiskaci bohatství. To, co dělá evropskou levici tím, čím je dnes, je alespoň částečně její ospravedlnění kvazitržní ekonomiky. Podle francouzského socialisty a architekta EU Jacquese Delorse a dlouholetého italského komunistického funkcionáře a zakladatele postkomunistické

[214] Tyto obavy z přetrvávajícího fašismu v obou zmíněných společnostech jsou popsány v článku Güntera Müchtera „Die moralische Abrüstung der Linken und die Erblast DDR“ v Medien Dialog 8, č. 98: str. 23–25; viz také Gottfried, Multikulturalismus, str. 17–38; a Habermas, Die Moderne, str. 75–86.

strany italské levice Giorgia Napolitana je tržní ekonomika pro Evropany dnes žádoucí i nevyhnutelná. Otevřela dveře k materiální prosperitě a zároveň pomohla zničit rozdělující národní identity. Obchod a mezinárodní výměna posunuly evropské společnosti do postnárodní fáze a pomohly osvobodit ženy a menšiny od omezení starého buržoazního světa.[215] Místo toho, aby byl pilířem tohoto archaického světa, se nyní zkrocený kapitalismus stal služebníkem multikulturalismu.

Hans-Olaf Henkel, předseda Federální unie německých průmyslníků a profesor průmyslových věd na Univerzitě v Mannheimu, přednesl stejný argument se stejnou silou. Podle Henkela, jak uvádí ve své knize Die Macht der Freiheit, mezinárodní obchod urychlil dva pozitivní trendy: pohyb obyvatelstva přes státní hranice a stále pluralističtější kulturu v evropských společnostech. Oba jsou považovány za projevy „síly svobody“, které Henkel podle svých slov zasvětil svůj život jako zastánce růstu podniků, jako vedoucí pracovník IBM a nakonec jako akademik.[216] Tento postoj vyvolal nelibost francouzského levicového komunitaristy Pierra-Andrého Taguieffa, který nedávno publikoval polemiku proti nebezpečím bougismu, tedy přístupu, který umožňuje, aby

---

[215] Viz poznámky Jacquesa Delorse v Le Monde, 4. října 2003, s. 8; a Napolitano, Europa, America dopo l’89. Esej, která tento bod obecné ekonomické konvergence zamlžuje a přehání převahu ekonomického radikalismu v současné evropské levici, viz „La droite cherche à séduire les milieux intellectuels“ v Le monde: Les dossiers et documents (duben 2004), s. 2.

[216] Hans-Olaf Henkel, Die Macht der Freiheit (Schaffhausen: Econ-Ullstein, 2002); viz také Lorenz Jäger, epilog k Hans-Hermann Hoppe, Demokratie: Der Gott, der keiner war (Leipzig: Manuscriptum Verlagsbuchhandlung, 2003), str. 541–547. Jäger a Hoppe se sarkasticky vyjadřují o Henkelově vizi „demokratického globalisty“, ale činí tak, aniž by odmítali tržní ekonomiku.

lidské vztahy byly určovány ekonomickými transakcemi a nadnárodními korporacemi.[217] Taguieff však nenabízí alternativní systém výroby, ani nevolá po návratu k tradičním národním či etnickým identitám, které by jako francouzský Žid levicového smýšlení v kdysi křesťanské Evropě mohl vnímat jako osobní hrozbu. V každém případě je těžké najít významné stopy ekonomického marxismu-leninismu v nedávno vydaných, převážně evropských dílech namířených proti korporátnímu kapitalistickému globalismu. Ať už se podíváme na Antonia Negriho a Emmanuela Todda, kteří nám říkají, že americký ekonomický imperialismus se chýlí ke konci, Jürgena Habermase, který lamentuje nad tím, že euroamerický kapitalismus narušil demokratickou komunikaci, nebo Taguieffa, který apeluje na ideál samovolně se vytvářejících socialistických komunit, chybí zde obvyklé marxistické velkolepé plány strukturálních změn. Už se nesetkáváme s nekompromisními požadavky na veřejné vlastnictví výroby nebo vyvlastnění kapitalistické třídy. Rozpad charakteristické dělnické třídy ve Francii a Itálii a eroze převážně dělnického komunistického elektorátu v těchto zemích již měly svůj vliv na evropskou levici.

Důvodem této změny levice není primárně ten, který navrhuje profesor historie na Turínské univerzitě Bruno Bongiovanni v knize La caduta dei communismi, kde vysvětluje, že pád sovětského impéria odstartoval řetězovou

[217] Pierre-André Taguieff, Résister au bougisme: Démocratie forte contre la mon dialisation techno-marchande (Paříž: Mille et une nuits, 2001), str. 75–77; viz také Pierre-André Taguieff, L'effacement de l'avenir (Paříž: Galilée, 2000), str. 33–37.

reakci, která vedla k rozpadu komunistických stran a komunistické ideologie v celé Evropě.[218] V patnáctiletém období, které Bongiovanni zkoumá, od pádu Saigonu armádami Ho Či Mina v roce 1975 až po rozpad komunistického systému ve východní Evropě v roce 1990, došlo v západní a střední Evropě k mnoha společenským změnám, které vedly k nezvratné transformaci levice. Volební moc přešla od komunistů k socialistům ve Francii a Itálii a staromódní ekonomický marxismus s loajalitou k Sovětům byl nahrazen radikálním životním stylem a nakonec multikulturalismem. Termín „kulturní marxismus“, který se používá k popisu tohoto procesu, má pouze omezenou hodnotu. Staví probíhající transformaci na roveň Frankfurtké škole nebo způsobu, jakým Theodor Adorno, Herbert Marcuse a další jejich stoupenci vnímali své kulturní poslání. Avšak volání po antiburžoazních rodinných uspořádáních nebo neomezené sexuální expresivitě má málo nebo vůbec nic společného s dialektickým materialismem nebo ekonomickou restrukturalizací buržoazní společnosti.[219] Ještě problematičtější pro použití marxistických nálepek na současnou levici je ztráta zájmu této levice o socialistické hospodářské plánování. Ačkoli postmarxistická levice rozhodně upřednostňuje progresivní daně z příjmu, rozsáhlé sociální státy a vládou řízené vzdělávací systémy, v

[218] Bruno Bongiovanni, La caduta dei comunismi (Milán: Garzanti Editore, 1995), str. 1–39.

[219] Kritické chápání Georga Lukácse a Frankfurtské školy charakterizuje Lucio Collettiho, který se i jako pozdější stoupenec středopravicové strany Casa Libertà stále označoval za marxista irreducibile. Viz jeho dvoudílná antologie Il Marxismo e Hegel a Gottfried, „Marx contra Hegel“.

žádném z těchto postojů se výrazně neliší od středopravicových stran ve Spojených státech nebo v Evropě.

Ve skutečnosti se tato levicová ekonomicko-sociální vize překrývá nejen s vizí Federální unie německých průmyslníků a jejího předsedy, ale také s vizí světa, jak ji chápou američtí neokonzervativci. Slibem současné doby pro evropskou levici je víceméně vize, kterou Francis Fukuyama formuloval ve svém slavném eseji „Konec dějin" publikovaném v časopise National Interest. „Liberální demokracie" jako rozpad národních hranic a národního vědomí, vlády reagující na potřeby lidí, mezinárodní obchod a lidská práva, prohlašuje Fukuyama, je vlnou budoucnosti poté, co poslední antidemokratická ideologie dvacátého století dosáhla a ztratila svou snahu o světovou nadvládu.[220] Ačkoli se evropská levice nezavázala k antikomunismu amerických neokonzervativců zaměřenému na sociální stát a není příliš nadšená jejich plánem americké imperiální mise šířit „demokratické hodnoty", přijímá stejnou základní vizi, a to modifikovanou formu kapitalismu jako průkopníka nové globální společnosti, včetně posílení postavení žen, podpory velkorysé imigrační politiky a pohybu směrem k nadnárodním politickým identitám. Když americký neokonzervativní novinář [židovského původu] Ben Wattenberg opakovaně vysvětluje, že jeho „americký nacionalismus" spočívá v touze přinést lidská práva a sekulární demokracii do celého světa, evropská levice by neměla mít co namítat, s výjimkou použití americké moci k dosažení

[220] Viz Fukuyama, „End of History?" str. 3–6; a Fukuyama, End of History and the Last Man.

Wattenbergova cíle. Homogennější lidstvo pohybující se přes otevřené hranice by bylo stejně přijatelné jak pro americké neokonzervativce, tak pro většinu evropských levicových intelektuálů, bez ohledu na to, jak moc se neshodnou na současné politice Spojených států na Blízkém východě.[221]

Významný americký neokonzervativní novinář a autor [židovského původu] Stephen Schwartz v časopise National Review tvrdí, že ti, kdo bojují za globální demokracii, by měli [Žida] Leona Trockého považovat za hodného předchůdce. V boji proti „fašistickým" islamistům, kteří se dopouštějí teroristických činů a vyjadřují protěžidovské názory, je podle Schwartze antistalinistický internacionalista Trockij někým, koho by jeho strana měla uctívat. Není divu, že anglický kritik amerického imperialismu John Laughland zesměšňuje tento „marxismus bez Stalina", který pronásleduje americkou pravicovou elitu. Trocha „kapitalismu sociálního státu", tvrdí Laughland, je dostatečně malá cena, kterou musí zaplatit ti, kdo se snaží vytvořit odnárodněný světový řád. Švédský politický teoretik Claes G. Ryn se připojuje k Laughlandovým výtkám, když v knize America the Virtuous poznamenává: „Mnozí z těch, kdo jsou dnes na Západě vášnivými zastánci kapitalismu a chtějí ho zavést po celém světě, jsou bývalí marxisté. [!!!] Přechod od marxisty k misionáři kapitalismu nemusí být tak drastický, jak se obecně předpokládá. Ryn dále s odkazem na americké neokonzervativce tvrdí: „Člověk může obhajovat kapitalismus ne tak proto, že by zcela odmítal Marxovu vizi

[221] Ben J. Wattenberg, „Even the Left Can Learn", publikováno v New York Post, 30. dubna 1999, s. 37; Wattenberg, First Universal Nation.

nové společnosti, ale proto, že považuje revoluci proletariátu a socialistickou organizaci výroby za slepé uličky k dosažení v podstatě rovnostářské společnosti – člověk může podporovat kapitalismus, protože nechat trh fungovat je nejlepší způsob, jak vykořenit zastaralé přesvědčení a související sociopolitické struktury. [!!!]“[222]

Druhá realita

Navzdory překrývání obou skupin se evropská levice od amerických zastánců impéria liší dvěma vzájemně propojenými rysy: intenzivním rozlišováním mezi přáteli a nepřáteli a odvoláváním se na to, co Voegelin, v návaznosti na koncept rakouského spisovatele Heimita von Doderera (1896–1966), nazývá „druhou realitou“. Druhý rys, převzatý od von Doderera, „světonázor“ charakterizovaný Apperzeptionsverweigerung, „systematickým odmítáním vnímat realitu“ kvůli hledání transcendence prostřednictvím „politického přesvědčení“, utváří první rys.[223] To, co Voegelin považuje za symptomatické pro „druhou realitu“, tedy pohled na věci „skrz jakousi štěrbinu v obrněném voze, skrze kterou lze zachytit pouze náhodné aspekty reality“, vede k přehánění

[222] Stephen Schwartz, „Trotskycons?“ v National Review Online, 11. července 2003, www.nationalreview.com; John Laughland, „An Invisible Government“, 26. ledna 2004, www.sandersresearch.com/Sanders/NewsManager/ShowNewsGen.aspx; Claes G. Ryn, America the Virtuous:The Crisis of Democracy and the Quest for Empire (New Brunswick, N.J.:Transaction Publishers, 2003), s. 148.

[223] Viz Eric Voegelin, Hitler and the Germans, překlad a redakce Detlev Clemens a Brendon Purcell (Columbia: University of Missouri Press, 1999), s. 255; a Heimito von Doderer, Die Merowinger und die totale Familie (Mnichov: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1981).

zlovolnosti kohokoli, kdo je podezřelý z ideologicky neslučitelných názorů [!]. Ti, kdo odmítají program pro zlepšení lidstva, nejsou ani zdaleka respektovanou opozicí [!]. Pro postmarxistickou levici jsou to „pravicoví extremisté“ a „fašisté“ [!] nebo přinejmenším fašizanti, kteří zapomněli na poučení z Osvětimi a plánují zacházet s menšinami z třetího světa, homosexuály a transsexuály tak, jak Hitler zacházel s evropskými Židy.

Zatímco marxistická agenda evropské levice se změnila, co se nezměnilo, je nepřátelství vůči těm, kteří se brání jejím zájmům [!]. Ať už bojuje za neomezenou imigraci z třetího světa do Evropy, za manželství homosexuálů, za snížení zákonného věku pro mužskou homosexuální prostituci, za stavbu mešit na náklady evropských daňových poplatníků, tato levice je neúprosně nepřátelská vůči těm, kteří smýšlejí jinak, a tuto odchylku přičítá fašistickým sympatiím [!!!]. Kritici tohoto stylistického trendu, jako jsou [Žid] Alain Finkielkraut a Jean Sévillia, poukazují na „biologický odpor“, který se blíží Hitlerovým popisům Židů a který nyní charakterizuje francouzské žurnalistické prostředí. Žurnalistická a literární levice běžně používá takovou pseudobiologickou, viscerální terminologii vůči těm, kteří se odchylují od jejího předepsaného názoru. Podle Finkielkrauta, jehož rodina byla uprchlíky před nacisty, je nemožné číst francouzské publikace Le Monde a Libération, aniž by si člověk připomněl rétorické excesy Třetí říše [?]. Antifašistická „manichejská vize“, jak poznamenává v Le Figaro-Magazine, „vede k zjednodušujícímu morálnímu

dualismu namísto politického pochopení světa“. Místo analýzy nastoupil „medicínsko-biologický slovník eradikace“.[224]

Stejně tak je patrný návrat k proklínavému stylu, který byl charakteristický pro komunistický tisk po druhé světové válce. Když tedy sovětský přeběhlík Viktor Kravčenko v roce 1946 vydal autobiografii I Chose Freedom, která se zabývá krutostí Stalinova režimu, nejen francouzský komunistický deník L’Humanité, ale i obecněji levicový Lettres Françaises bez důkazů označily Kravčenka za nacistického agenta. Stejná pomluva byla ještě méně uvěřitelně namířena proti Margarete Buber-Neumannové, dceři židovského teologa Martina Bubera, která během války zázračně přežila sovětské a nacistické pracovní tábory. Poté, co uprchla z Německa se svým komunistickým manželem do Sovětského svazu, byli Neumannovi téměř okamžitě zatčeni sovětskou tajnou policií. Frau Neumannová byla nejprve poslána na Sibiř, ale poté se vrátila do Německa a byla internována v Ravensbrucku po uzavření sovětsko-nacistického paktu v roce 1939. Vydala kontroverzní paměti, které vyšly ve francouzštině v roce 1949, o svých válečných zážitcích, které hluboce urazily francouzské komunisty a francouzské komunistické sympatizanty. Její nelichotivé zmínky o sovětských pracovních táborech, které byly údajně vzdělávacími institucemi, naznačovaly

[224] Le Figaro-Magazine, 10. dubna 1998, 18.

komunistickým věrným, že autorka memoárů sloužila jako nacistická propagandistka.[225]

V sedmdesátých letech však takové surrealistické obvinění ustoupilo v evropské levici protestům, že kritici komunistů zhoršují studenou válku. Zmínka o sovětských nedostatcích by v této chvíli vedla pouze k větší agresivitě Američanů v tomto boji, což by zase donutilo vlády Varšavské smlouvy k větší militarizaci v reakci na západní výhrůžky. Antikomunisté se také dopouštěli morální asymetrie, což bylo obvinění, které Delors vznesl proti Jean-François Revelovi, bývalému komunistickému autorovi knihy La tentation totalitaire (1976), který se soustředil na komunistické zločiny a zároveň bagatelizoval americký kolonialismus. Delors říká, že bychom neměli být příliš přísní při popisu obtíží komunistů při budování socialistické společnosti z chudoby, zejména když jejich kritici byli shovívaví k expanzivní kapitalistické moci spojenecké s pravicovými militaristy.[226]

Po pádu sovětského impéria se signály evropské levice změnily na to, čím byly na konci čtyřicátých let. K takovému vývoji však došlo bez toho, aby sovětská moc nebo sovětské zájmy hrály rozhodující roli. U socialistů k tomu došlo ještě dramatičtěji než u komunistů, tedy v rámci stran, které v padesátých a šedesátých letech nebyly vůči Sovětům nijak přátelské. Alain Besançon a [Žid] François Furst oba pozorují,

[225] Sévillia, Le terrorisme, str. 24–33; John Margoline, La condition inhumaine (Paříž: Calmann-Lévy, 1949); Alain Besançon, Une génération (Paříž: Juillard, 1987).
[226] Jacques Delors, Le Monde, 16. ledna 1976, 8.

že záměrná „amnézie ohledně komunismu“ a jeho zločinů vedla evropskou levici k návratu k antifašistické démonologii jako zástěrce pro jejich historické ostudnosti.[227] V devadesátých letech pařížské noviny a fejetony často zdůrazňovaly zločiny nacistů spolu se skutečnými nebo domnělými francouzskými kolaboranty, přičemž se snažily nezmiňovat ty, které komunisté zabili nebo uvěznili. Prokomunistická amnézie ohledně gulagů podle Besançona podnítila novinářskou a politickou fixaci na Osvětim, která stále pokračuje [!!!]. Příkladem této posedlosti byla hádka v italské Poslanecké sněmovně v dubnu 2000 mezi středolevicí (která nyní zahrnuje komunisty) a středopravicí ohledně dne památky italských obětí holokaustu. Když levice navrhla zavedení tohoto slavnostního svátku, částečně proto, aby upoutala pozornost na domnělé zločiny italské nacionalistické pravice při podpoře fašistického antisemitismu, opozice namítla, že tento návrh podpoří, pokud bude den památky rozšířen na připomenutí „všech obětí totalitarismu“. Italská levice a její tisk poté vyjádřily nespokojenost s tím, že současná vládní koalice se „nevyrovnala se svou vlastní minulostí“, a nadále vyvolávaly kontroverzní otázku zločinů komunistů spáchaných jinde.[228]

Tyto zločiny však nebyly bezvýznamné, protože italská komunistická strana v poválečných letech neústupně hájila sovětský postoj, včetně sovětské invaze do Maďarska v roce 1956 a vojenské okupace Československa v roce 1968. Po

[227] François Furet a Ernst Nolte, Fascisme et communisme (Paříž: Plon, 1998); Alain Besançon, Le malheur du siècle (Paříž; Fayard, 1998).
[228] Il Mattino, 17. dubna 2000.

ústupu německé armády se italští komunisté spolu s dalšími levicovými partyzány, Azionisti, podíleli na vyvraždění desítek tisíc svých spoluobčanů, kteří byli fašisty nebo spolupracovali s Němci, což komunistům umožnilo bezohledně se mstít svým politickým oponentům.[229] Navíc je nemožné pochopit, jaká souvislost existuje mezi současnou italskou středopravicí a nacistickým loutkovým státem, který v roce 1944 deportoval italské Židy do koncentračních táborů. Možná máme vyvodit, že ti, kdo jsou natolik netaktní, že si všimnou komunistických masakrů, by mohli také podporovat Hitlerovo konečné řešení.

Dobro proti zlu

Poté, co jsme poukázali na souvislost mezi rétorickou posedlostí fašistickými nebezpečími a potlačováním jakýchkoli vzpomínek na zločiny levice nebo stalinismu, je na místě se zaměřit na další, méně zřejmý důvod současného antifašismu. Tento postoj podle Fureta poskytuje „základní kritérium, které nám umožňuje rozlišovat mezi dobrem a zlem“. Pro evropskou levici proto není důležité, zda se chování nacistů a komunistů více podobalo, nebo lišilo. Ti, kdo podporovali komunisty, by měli být chváleni za projev „dobrých úmyslů“ [!!!], zatímco ti, kdo se jim stavěli na odpor, by podle všeobecného názoru Hitlerovu genocidu uvítali. Levici jde o čistotu úmyslů, která se musí projevovat neustálým bojem proti nečistým [!!!]. Navíc, protože ideologická nečistota, jak ji chápou evropští intelektuálové levice (kteří jsou podrobně citováni v mé knize Multiculturalism and the Politics of Guilt), vždy „číhá“ nebo

[229] Silvio Bertoldi, „Roma liberata: Giustizia alla italiana“, Corriere della Sera, 25. listopadu 1996, 19.

nabízí zranitelným „lákavé pokrmy“, je nutné zůstat vůči tomuto nebezpečí ostražití.[230]

Tento pokus „spravedlivých“ zakázat „nedemokratické postoje“ nabyl možná extrémní institucionální podoby v Německu, kde federální a provinční soudy a úřady, které tvrdí, že chrání německou ústavu, tvrdě postupují proti nepřípustnému myšlení. Jak poznamenali Christian Graf von Krockow, Hans-Gerd Jaschke a další němečtí komentátoři, které nelze v žádném případě spojovat s pravicí, došlo k tomu, že „nepřátelství vůči ústavě“ (Verfassungsfeindlichkeit) bylo vyloženo jako „zrada postoje“, který je v rozporu s politicky korektní demokracií [!].[231] Zatímco západoněmecký Základní zákon z roku 1949 umožňoval soudní zásah proti politickým stranám, které byly považovány za ohrožení ústavního pořádku, což bylo ustanovení požadované americkými okupanty poválečného Německa, v poslední době byla tato možnost využita k rekonstrukci německé společnosti. Za nelegální byly prohlášeny myšlenky, které brání pokračující „revoluci dohánění“ (eine nachholende Revolution). Německá levice provádí nové založení Spolkové republiky s odůvodněním, že buržoazní demokracie vytvořená v roce 1949 nešla dostatečně daleko, aby se rozešla s nacistickou minulostí. Německé soudy a jmenovaní ochránci německé demokracie, považovaní za

[230] Gottfried, Multiculturalism, str. 88–100; Bernard-Henri Lévy, L’idéologie française (Paříž: Grasset, 1981), s. 263.

[231] Hans-Gerd Jaschke, Streitbare Demokratie und inner Sicherheit (West deutscher Verlag: Opladen, 1991), str. 66–82; Christian Graf von Krockow, „30 Jahre streitbare Demokratie: Zum Problem des Wertewandels“, Gegenwartskunde Sonderheft (1979), str. 5–12.

„teleologickou strukturu významu“, pracovali na marginalizaci ideologických a emocionálních nonkonformistů. Skutečná demokratická praxe, tvrdí, vyžaduje uplatňování jejich hodnot a názorů a postavení mimo zákon těch uchazečů o veřejné funkce a státem kontrolovaná akademická místa, o nichž je známo, že zastávají „nedemokratické“ názory.[232]

V Německu byla tato kampaň vedena také proti symbolům a zvukům, které jsou považovány za ohrožení byrokraticky formovaného pluralismu, který dává německé demokracii „morální obsah“. Kromě nacistických symbolů byly federálními a provinčními zákazy postiženy také monarchistické, pohanské nebo příliš exotické symboly. Letos v zimě německá policie zatkla lidi, kteří zpívali „Deutschland Lied“, protože slova německé hymny byla považována za vyjadřující nacionalistické a možná fašistické nálady. Nedávná parodie v televizním seriálu South Park, ve které byli protagonisté posláni do německého koncentračního tábora určeného k prosazování multikulturalismu, může být prorocká. Nelze si představit zemi, ve které by se „politické náboženství“ od své první „revoluce dohánění“ ve 30. letech 20. století tak dobře dařilo.

---

[232] Viz Claus Nordbruch, Der Verfassungsschutz: Organisation-Spitzel-Skandale (Tübingen: Hohenrain, 1991). Nordbruchovo komplexní odhalení vládního sledování v Německu za účelem odhalení „ohrožení ústavního pořádku“ a hrubého stranického využití tohoto „vyhledávání názorů“ (Gesinnungsschnüffelei) nezdá se být důvodem k tvrzení, že by toto sledování mohlo fungovat, pokud by bylo zaměřeno proti skutečným hrozbám pro německou vládu. Není překvapivé, že předmět jeho studie pokračoval v „odhalování“ Nordbrucha jako „extremisty“ poté, co informoval o činnostech vlády.

Pokud tato snaha o kontrolu myšlení rozděluje západní svět na zatracené a „nositele světla“ nebo „očištěné“, existují v této gnostické mytologii i mezitypy, které zůstávají terčem přesvědčování. Ti, kteří čekají na spasení, nejsou ani fašističtí zatracenci, ani na úrovni těch, kteří již spaseni jsou, fosforoi a katharismenoi. Jsou spojeni se světem, ve kterém stále existuje to, co Jürgen Habermas nazývá „demokratickým deficitem“. Je to svět, který vyžaduje péči těch, kteří byli povzneseni ke světlu a kteří se snaží své zjevení předat ostatním. Například nedokonalí demokraté nejsou schopni skutečně komunikovat s těmi, kteří smýšlejí jinak; potřebují mistry konverzace, kteří stanoví pravidla pro jejich verbální výměnu. Sociálnědemokratický právník Volker Hauff tvrdí, že jeho krajané trpí „nedostatkem demokratické podstaty“, protože „dosud nepřekonané pozůstatky [nedemokratické minulosti] nadále působí v naší historii skrytě, zatímco kontinuita německé historie je stále přítomna“. Vzhledem k této situaci by se zdálo nezodpovědné ponechat komunikaci a politiku v rukou buržoazie, kde by byly vystaveny nedemokratickému nebo fašistickému zkažení.[233]

Přetrvávání znečišťujících kontinuit v evropském podvědomí, které ho činí odolným vůči multikulturní identitě, dále vyžaduje zákaz myšlenek a umění, které se byť vzdáleně odvolávají na fašistický nešvar. Proto nestačí, aby pokroková Evropané trestali ty, kteří jsou vinni „popíráním holokaustu“, nebo ty, kteří šíří jejich díla. Stejně důležité je stíhat ty, kteří

[233] Volker Hauff, Sprachlose Politik (Frankfurt nad Mohanem: Fischer Verlag, 1979), s. 25.

údajně odvádějí pozornost od tohoto problému tím, že dělají rozruch kolem sovětských obětí nebo lamentují nad spojeneckým bombardováním během druhé světové války, které postihlo německé a jiné středoevropské civilisty [!!!]. Jak francouzský národní tisk, tak němečtí Verfassungsschutzmänner (úředníci pověření vyšetřováním „extremistických“ hrozeb pro německou demokracii) považují takové postoje za související s explicitními činy popírání holokaustu a evropské vlády energicky vedou spisy o těch, kteří je šíří [!!!].

28. února 2004 byla v Kolíně nad Rýnem v budově, která kdysi sloužila jako sídlo gestapa, otevřena výstava „Pravice skrze a ze středu“. Tato široce propagovaná výstava měla za cíl upozornit návštěvníky na minulý i současný „pravicový extremismus“ v Německu. Mezi pravicovými extremisty jsou zobrazeni i nacističtí vůdci, ale výstava, kterou zorganizovali němečtí „antifašisté“ a financovaly hlavní politické strany, také vykreslila Křesťanskodemokratickou a Křesťanskosociální unii jako podněcovatele fašismu.[234] Důvodem byly přísnější požadavky, které Unie v roce 2003 chtěla uložit „žadatelům o azyl“ žádajícím o pobyt v Německu. Ať už jsou výhody tohoto postoje pro údajné žadatele o azyl jakékoli, je těžké pochopit, jak souvisí s činy gestapa na stejném místě o šedesát let dříve.

[234] Junge Freiheit, 9. dubna 2004, s. 20; viz také webové stránky organizující antifašistické skupiny, www.rechtsum.de. Výstava s názvem „Ausstellung rechts und ab durch die Mitte” vycházela z předpokladu, že německá pravice prochází středem – a dokonce i konvenční levicí.

Další projev „fašistického“ zla, který představoval překážku pro slabé, byl odhalen, když Le Monde v roce 2000 odradil francouzskou vládu od přenesení ostatků skladatele Hectora Berlioze do Panthéonu. Navzdory jeho přínosu romantické hudbě a skladbě jedné z nejbrilantnějších symfonií devatenáctého století by podle Le Monde bylo přenesení Berliozových ostatků do společnosti dalších francouzských tvůrčích géniů „falešnou notou“.[235] Jeho dílo údajně vyvolává otázky ohledně Berliozova oddanosti republikánským hodnotám (Berlioz byl monarchista) a diverzitě. Francouzský a německý tisk během předchozího léta požadoval, aby salcburský Sommerfestspiel zrušil představení jeho opery Les Troyens, která oslavuje římské starověké památky, jak je zachycuje Vergiliův epos Aeneis. Tato kontroverzní umělecká produkce by údajně poskytla podporu a útěchu latinským fašistům, což je možnost, které je třeba čelit s ohledem na Mussoliniho úspěchy ve 20. letech 20. století. Podobná varování se v evropském a americkém mainstreamovém tisku často objevují v souvislosti s čímkoli, co apeluje na politiku nostalgie [!!!]. Pokud nebude takováto záliba v minulosti kontrolována, mohla by vést od multikulturní cesty k tomu, co francouzský novinář [židovského původu] Bernard-Henri Lévy nazval zhoubnými „územími nacionalistické ideologie” [!].[236]

Ti, kdo jsou si jisti svými čistými úmysly, také chápou všudypřítomné zlo své euroamerické nebo německé identity. Je to něco, co musí být znehodnoceno a nakonec odstraněno z

[235] Fauquet, „Berlioz au Panthéon?“ Le Monde, 9. února 2000 a 21. června 2000.
[236] Lévy, L’idéologie française, s. 263.

lidských vztahů, v přechodu ke globální společnosti, která „obohatí“ západní svět tím, že ho nahradí [!]. Užitečným precedentem byla „převýchova“ Německa [!] spojenci po druhé světové válce, která vycházela z předpokladu, že německá politická kultura musí být radikálně přestavěna [!]. Jelikož německá minulost byla podle Potsdamské deklarace spojenců z července 1945 prosycena „pruským militarismem“, bylo nejlepší, aby vítězové zavedli nový „ústavní patriotismus“.[237] V západní Evropě nyní ti, kdo se sami považují za čistá srdce, zavádějí svou vlastní občanskou kulturu, pro kterou nacházejí spojence v soudnictví a státní správě. Multikulturalismus dosud nařídil zákony proti „myšlenkovým zločinům“, proti využívání veřejného školství k socializaci a pro preferenční zacházení s přistěhovalci z třetího světa, včetně daňové podpory islámských institucí v poměru převyšujícím to, co je povoleno pro většinové křesťanské náboženství.

Tolerance a netolerance

Tolerance, chápaná jako oslavování všeho cizího a protizápadního, se liší od zdvořilosti vůči cizincům [!]. Je vyjádřením odmítání vlastních předků, podobně jako horlivost Římanů, kteří se po vstupu do rané církve zcela obrátili proti svému pohanskému dědictví [!]. Ačkoli se křesťanství nakonec smířilo s imperiálním establishmentem, multikulturní politická náboženství se nemusí smířit s tím, co nedokážou transformovat. Stejně jako marxismus napodobuje křesťanství,

[237] Tento a další dokumenty, jejichž cílem je seznámit německé studenty s bolestnou historií jejich země, jsou k dispozici v publikaci Die deutsche Frage, vydané Dolnosaským ústředím pro politické vzdělávání (Hannover, 1982), s. 70.

a to až do té míry, že přejímá některé základní křesťanské zkušenosti. Postmarxistická levice má svou vlastní verzi metanoie, obrácení hříšníka, který nyní čeká na „konec dějin“, jak je známe. Ti, kteří se obrátili k novému učení, se snaží oslovit nekajícné, ale podobně jako svatý Augustin uprostřed herezí v severní Africe v pátém století někdy volají po zásahu soudních úředníků proti kacířům, kteří kazí společenství víry.

„Velké migrace“ do Evropy vyvolávají u italského spisovatele a filozofa Umberta Eca radostné očekávání. Eco, který požádal evropské vlády, aby potlačily etnocentrickou kritiku, se těší na „etnickou rekonstrukci cílových zemí, nevyčerpatelnou změnu zvyků, nezastavitelnou hybridizaci, která statisticky změní barvu kůže, vlasů a očí obyvatelstva“ [!]. Francouzský sociolog a bývalý komunista, který se stal multikulturním socialistou a poradcem bývalého francouzského prezidenta Mitterranda, [Žid] Edgar Morin, oslavuje „chaos, kterým je Evropa“. Evropa najde svou skutečnou identitu tím, že otevře své brány obyvatelům třetího světa, kteří jí „pomohou zbavit se jejích základních principů“ a posunou ji směrem k „organizačně-ekonomické anarchii“. Otázka, kterou v roce 1991 položila italská socialistická ministryně pro imigraci Margherita Boniver, však zůstává nezodpovězena: „Jaký typ integrace [individuální nebo komunitní] bychom měli usilovat při budování multirasové, multietnické a multireligiózní společnosti?“ Podle Alberta Carosy a Guida Vignelliho v knize L’invasione silenciosa se jako umírněnější cesta jeví individuální integrace, která by umožnila minimální společný jmenovatel a vedla k „smíšení ras“ (meticciazione). To je

obecně to, co pro Spojené státy prosazuje [Židovka] Tamar Jacoby, autorka článků pro Wall Street Journal: vysoká míra integrace třetího světa v kombinaci s indoktrinací nově příchozích specificky americkým vyznáním. Ačkoli se jedná o potvrzení pluralistického status quo a jeho ideologie „lidských práv“, navrhovaná socializace by v rostoucí imigrantské populaci pěstovala loajalitu k Americe. Americký režim by poskytl prostředky k realizaci této globalistické ideologie a na oplátku by získal podporu svých občanů.[238]

V Evropě však postmarxistická levice obecně upřednostňuje odvážnější cestu, skok do chaosu, který se ukázal jako tak přitažlivý pro Morina a Eca. Nejedná se pouze o preferovanou cestu politické levice, ale také o cestu, kterou stále více přijímají křesťanské církve. V knize Multiculturalism and the Politics of Guilt jsem zkoumal přenos křesťanských symbolů a doktrín liberálního protestantismu do multikulturního náboženství viny a pokání. To, co se považuje za sekularismus, se liší od pouhého odstranění náboženských doktrín. Existuje ve vztahu k postkřesťanskému politickému

[238] Umberto Eco, „Quando l’Europa diventerà afro-europea“, L’Espresso 1 (1990), 194; Edgar Morin, Penser l’Europe (Paris: Folio-Actuel, 1987), s. 24; Il Manifesto, 1. května 1991, s. 1; Alberto Carosa a Guido Vignelli, L’invasione silenciosa: L’immigrazionnismo: Risorsa o complotto? (Řím: Il Minotauro, 2002), str. 106–109; Tamar Jacoby, Reinventing the Melting Pot: The New Americans and What It Means to Be American (New York: Basic Books, 2004); viz také John J. Miller, The Unmaking of Americans: How Multiculturalism Has Undermined America’s Assimila tion Ethic (New York: Free Press, 1998). Tento odkaz by neměl být zaměňován za podporu vyznání víry, které tito novináři doufají vnutit imigrantům z třetího světa, jejichž přistěhovalectví s radostí vítají. To, co však odlišuje jejich přístup od postmarxistického, je alespoň minimální povědomí o sociálních a kulturních problémech, které mohou vyplynout z multikulturní politiky.

náboženství, které si půjčuje od toho, co nahrazuje. Někdy se náhrada natolik podobá skutečnému předmětu, že se může vklouznout do jeho identity a převzít ji. Carosa a Vignelli demonstrují účinky této náhrady v italském katolicismu. Často amorfní vina za minulé činy netolerance a materiální nerovnosti, spojení kultur a náboženství třetího světa se „spravedlivým utrpením“, redukce podstaty křesťanství na rovnost a univerzálnost a očekávání života v jakémsi multikulturním konci časů – to vše pohání katolickou kampaň za inkluzivitu. V manifestu katolické filantropické organizace Caritas zveřejněném v roce 1996 se tak dočteme: „Imigrace je znakem civilizace, která má za úkol spojovat identitu a univerzálnost, odlišnost a rovnost. Rozmanitost kultur, etnik a vyznání je zdrojem sociální vitality, kterou by měli všichni Evropané přijímat a těšit se z ní, protože obohacuje naše životy, naše myšlenky, naši kreativitu a náš politický svět.“[239] Podobně milánský arcibiskup Martini v roce 1990 vysvětlil, že „migrační proces z chudšího jihu do bohatšího severu je velkou etickou a občanskou příležitostí k obnově a zvrácení úpadku západního evropského konzumerismu. Západ by měl přijetí těchto imigrantů proměnit v rasovou, kulturní a náboženskou integraci, která v Evropě podpoří vznik multirasové a multikulturní společnosti.“ Kardinál Roger Etchegaray, předseda Papežské rady pro mír a spravedlnost, jde ještě dále než Martini a vyjadřuje své nadšení pro transmigraci obyvatelstva třetího světa na jeho kontinent: „Nyní, když se Evropské společenství chystá otevřít své hranice, bylo by

[239] Avvenire, 19. listopadu 1996, s. 1.

pošetilé, kdyby se proměnilo v pohodlnou pevnost tváří v tvář imigrantům a uprchlíkům, kteří se tlačí z jihu a východu.“ Nastala příležitost k přerozdělení příjmů a k proměně „šoku kultur a míšení kultur“ v „epochální příležitost k řešení rozporů, v nichž celá společnost stagnuje“.[240] Monsignor Giovanni Cheli z Papežské rady pro přistěhovalce se raduje z dalšího aspektu tohoto smíšení. Nakonec to přinese „společnost, která bude méně nacionalistická a ve které budou všichni jednotlivci podléhat právům“. Imigrace vyvrcholí „smířením kdysi vzdálených národů“, které se díky ní dostanou do kontaktu. Nebo, jak vyjádřila eschatologickou naději Světová vatikánská konference o imigraci v roce 1991: „Imigrace představuje privilegovaný bod pro prohlášení a lidskou podporu solidarity.“[241]

Může být užitečné vznést a prozkoumat dvě námitky proti předloženým kritickým postřehům. Dalo by se říci, že církevní představitelé se podvolují nevyhnutelnému, když tleskají rostoucí imigraci z třetího světa do Itálie (která se nyní blíží zákonnému limitu 250 000 osob ročně). V každém případě mohou mít někteří biskupové zájem na „evangelizaci“ imigrantů, což dokazuje, že nejsou tak oddaní multireligiózní společnosti, jak naznačují Carosa a Vignelli. Problémem zde je, že katoličtí představitelé a organizace, zejména Caritas, stojí v

[240] C. M. Martini, Relazione al terzo convegno del Pontificio Consiglio dei Migranti (Řím: n.p., 1991), s. 8; Roger Etchegaray, „Solidarité pour les nouvelles migrations“, tamtéž, s. 7.
[241] Avvenire, 28. září 1991, s. 1, a 5. října 1991, s. 1.

čele proimigračních sil.[242] Nebyli taženi, ale vedli. Jejich podpora multikulturní západní Evropy zahrnuje podporu obohacující zkušenosti s přítomností nezápadních náboženství. To znamená veřejně se radovat, když do jejich země přicházejí muslimové, z nichž mnozí nemají žádnou touhu být westernizováni, pokud tento termín ještě má nějaký konkrétní význam. Kromě toho se politici, kteří se hlásí ke katolické víře i k socialismu, zasazují o to, aby muslimové měli v Itálii a jinde v Evropě stejná práva jako křesťané. Poskytují také finanční prostředky na komunitní aktivity muslimů v italských městech, které byly převzaty z prostředků původně určených pro katolíky.

Nechci tím nijak znevažovat pomoc cizincům, která může být chvályhodnou židovsko-křesťanskou ctností. Ani kategoricky neodmítám individuální posuzování případů, kdy se kvalifikovaným pracovníkům umožní překročit státní hranice nebo dokonce celé kontinenty, aby vykonávali práci, kterou dané země nemohou adekvátně zajistit vlastními pracovními silami. Zdůrazňuji zde spíše šílenou touhu znovu osídlit Západ nezápadními přistěhovalci, z nichž někteří jsou nepochybně nepřátelští [!], a sklon vyzdvihovat vše nezápadní jako náhradu za morální a duchovní ochuzení Západu [!]. Ti, kdo si představují, že prošli vnitřní proměnou, považují tento úkol za tak zásadní, že nepřipouštějí žádný odpor [!]. Byly

[242] Viz Carosa a Vignelli, L'invasione silenciosa, str. 128–156; Marzio Barbagli, Immigrazione e criminalità in Italia (Boloňa: Il Mulino, 1998); Comunità di Sant'Egidio, Stranieri nostri fratelli: Verso una società multirazziale (Brescia: Mor celliana, 1989); a rozsáhlý rozhovor s politickým teoretikem a dlouholetým sociálním demokratem Giovannim Sartorim v Il Giorno, 15. září 2000, s. 1.

zorganizovány výbory pro ostražitost a v Německu masové demonstrace antifašistického hnutí „Revolt of the Decent“ (Vzpoura slušných), aby odhalily a marginalizovaly ty, kteří vznesli námitky proti odnárodňování své země [!].

V dramatickém aktu pohrdání svými biologickými předky vyjádřili antifašističtí aktivisté vedeni členy skupiny zvané Antideutsche hlasitou podporu spojeneckému bombardování Frankfurtu a dalších německých měst během druhé světové války [!!]. Zatímco se ostatní Němci shromáždili, aby truchlili nad smrtí způsobenou zničením centra Frankfurtu 22. března 1944, samozvaní hlasatelé německého svědomí křičeli na dav: „Měli je všechny zabít!“[243] Tato protinárodní křížová výprava musí údajně pokračovat, dokud nebudou všichni Němci otupělí vůči svým předkům. Stejný očistný rituál se uchytil i jinde v Evropě [!!!], i když ne v tak masochistické míře. Ačkoli podle kardinála Martiniho patří „šok kultur“ k budoucnosti Evropy, i to nějak dobře dopadne, jakmile se z nepříjemné zkoušky míšení vynoří nový rasový a sociální typ. Nikdy se neuvažuje o těchto katastrofických scénářích: islamisté způsobují politický chaos v západním světě, kde se usadili, ale jehož způsob života nenávidí; jiné, nezápadní kultury a jejich nositelé, kteří mají hlubší smysl pro identitu než západní lidé, nakonec vnucují své hodnoty; a násilí, které obyvatelstvo třetího světa způsobilo v Evropě, se stále zvyšuje [!]. Takové obavy nejsou přípustné, protože multikulturalisté hoří postkřesťanskou vírou ve svou misi sjednocení [!].

[243] Viz komentář Wernera Ollese k demonstraci proti pietní vzpomínce ve Frankfurtu na bombardování města v časopise Junge Freiheit, 2. dubna 2004, s. 6.

Poslední poznámka se týká přitažlivosti postmarxistické levice k tomu, jak komunismus fungoval v praxi – a nikoli jako abstraktní lidský cíl. Navzdory rozdílům mezi evropskými komunistickými vládami a evropskými multikulturalisty evropská levice s radostí zamlčuje komunistické zločiny a obviňuje ty, kdo o nich mluví, z toho, že jsou apologety krajní pravice [!!!]. Proč, mohli bychom se ptát, se tak usilovně snaží bránit brutální dědictví, od kterého by se současná levice měla raději odpoutat? Mezi dalšími důvody, které stojí za zmínku, by byla hodnota komunistického experimentu jako prototypické křesťanské hereze a potenciálního křesťanského nástupce. Stejně jako postmarxistická levice byli komunisté ve válce s buržoazní civilizací a zároveň usilovali o universalistickou, rovnostářskou vizi [!!!].

Toto vědomé přerušení kulturní minulosti však nebylo pro komunisty starší generace tak výrazné jako pro současnou levici. Je těžké si představit, že by vůdci bývalého Sovětského svazu oslavovali homosexuální životní styl nebo otevřeli své společnosti islamistům. Německá demokratická republika učinila Luthera a Fridricha Velikého předchůdci svého marxistického režimu, zatímco západoněmečtí novináři, akademici a politici představovali tyto a další německé historické osobnosti jako přispěvatele k nacistické katastrofě.[244] Navzdory sympatiím některých západoněmeckých sociálních demokratů k východoněmecké komunistické vládě to nebyli marxisté na východě, ale západoněmečtí progresivisté, kteří se

[244] Viz Paul Gottfried, „Über den deutschen Nachkriegskonservatismus“, Criticon, 89 (květen/červen 1985), str. 112–113.

snažili překonat německou minulost tím, že ji považovali za předehru k Třetí říši. Byli to západní Němci, nikoli východoněmečtí komunisté, kdo trval na „výlučné vině“ Německa za první i druhou světovou válku. Komunisté v Německu i mimo něj považovali první světovou válku za boj mezi soupeřícími kapitalistickými národy. Ne komunismus, ale jeho nástupce na levici převzal hodnocení Západu jako „rakoviny lidstva [její výrok zněl: „bílá rasa je rakovinou lidských dějin“]“ od [Židovky] Susan Sontagové.[245] A v případě Německa tato levice s radostí uplatňovala sebekritické soudy na svůj národ. Stejně důležité však je, že ti, kdo vyjadřují tuto kolektivní sebenenávist, se vždy vylučují z obžaloby. Jsou to oni, kdo se mohou povznést nad kult viny tím, že jej přijímají a poukazují na budoucnost, která se zcela liší od minulosti.

Postmarxistická levice jde nad rámec totalitních hnutí minulosti, provokativně analyzovaných Voegelinem a [Židovkou] Hannah Arendtovou, a důrazně odmítá západní kulturní a historické dědictví. Využívá novinářské, soudní a byrokratické síly k ničení jakéhokoli sebevědomého západního vědomí a evropské národní identity [!!!]. Ačkoli je politicky méně násilná než jiné levicové proudy, je kulturně a sociálně radikálnější. Setkala se také s méně zjevným odporem než dřívější, brutálnější politické náboženství. Její současný úspěch lze částečně připsat zkreslenému výkladu toho, co se děje [!!!]. V díle, které se prodalo ve více než třech stech tisících výtiscích, Left and Right: The Significance of a Political

[245] Tento památný citát z esejí Susan Sontagové z 60. let 20. století lze najít v knize Columbia World of Quotations (1996), 57412.

Distinction, italský socialistický senátor a dlouholetý politický teoretik Norberto Bobbio obhajuje pokračující používání rozlišení levice-pravice i po pádu sovětského impéria.[246] Podle Bobbia má taková tradiční nomenklatura i nadále svou hodnotu, protože stále existují rivalové, kteří se hlásí k dvěma protichůdným principům rovnosti a nerovnosti. Proto „levice a pravice“ stále fungují jako funkční označení pro odlišné ideologické tábory, které ve svých umírněných formách podporují parlamentní vlády. Podle Bobbia přestala být pro levici důležitá „antifašistická militantnost“, což je postoj, který spojuje s komunisty ovládanou prosovětskou levicí. Autor v době, kdy jeho kniha vyšla v roce 1994, netušil, že antifašismus bude definovat postmarxistickou levici [!]. Zda tomu tak bude i nadále, je otázkou; nicméně v krátkodobém a střednědobém horizontu evropská levice pravděpodobně neopustí multikulturalismus – ani antifašismus, který je nyní jeho synonymem [!].

[246] Norberto Bobbio, Left and Right:The Significance of a Political Distinction, překlad Allan Cameron (Chicago: University of Chicago Press, 1997).

Závěr

Postmarxistická levice vzešla z okolností, které jsem popsal na těchto stránkách i ve svých dřívějších pracích zabývajících se koncem liberální éry, masovou demokracií a multikulturalismem. Analyzované události vyplynuly z oslabení buržoazní liberální společnosti a jejího nahrazení řízenou demokracií. Konsolidace manažerského státu, odvolávajícího se na ideál služby lidu a „vědecké“ správy, zpečetila osud společnosti, kterou převzal. Nový režim si přisvojil funkce viktoriánské rodiny, zprostředkovával vztahy mezi rodiči a dětmi a mezi soupeřícími manželi a nakonec se stal vládcem společnosti vykořeněných a nezávazných spotřebitelů. Ochota amerických církví přistoupit na tyto progresivní změny způsobila jejich vlastní institucionální marginalizaci a usnadnila přechod k novému řádu tím, že odstranila to, co mohlo být zdrojem kulturních třenic. Triumf multikulturalismu jako politické ideologie skutečně získal impuls od transformovaných křesťanských denominací [a všudypřítomného židovského vlivu] a na rozdíl od mylného dojmu, který mohla vyvolat moje kniha o multikulturalismu, byl stejně silný v katolické církvi jako v protestantských denominacích [a nejvíce silný v židovských nátlakových skupinách, což zde autor opomíjí].[247]

Postmarxistická levice představuje politiku v radikálnějším duchu, v němž se rozpadly tradiční třídní loajality, ať už k buržoazii nebo k dělnické třídě. K této

[247] Viz shrnutí mých studií od Erica Coxe, „Empire of Compassion“, v American Outlook (zima 2004): str. 55–57.

radikalizaci došlo v důsledku toho, že dělnická třída ztratila své charakteristické rysy v převážně postindustriální společnosti a v důsledku neúprosného pronikání manažerské demokracie. Obsazení takové vlády postliberální elitou urychlilo pohyb směrem k nové politické kultuře. V této kultuře se správci, kteří spolupracují s médii a soudnictvím, přesunuli od poskytování sociálních služeb k podpoře postburžoazního a postproletářského životního stylu a postojů. Tato elita a její spojenci vytvořili levicovou ideologii, která již není ortodoxně marxistická, ale vnucuje svou vlastní formu sakrální politiky.

Zajímavé je, že zastánci této postmarxistické ideologie se také rychle chopili dědictví komunistické minulosti. Kvůli svému odporu k buržoazní civilizaci a vnímání sebe sama jako pokračovatele dlouhé levicové tradice pokračuje postmarxistická levice v Evropě v obhajování či ospravedlňování komunistické tyranie. Přetváření dnešních politických konfrontací na znovuprožití bitev levice z 30. let 20. století je založeno na sporných paralelách, ale poskytuje zdání kontinuity pro vizi evropské levice o sobě samé. A úspěšná prezentace „fašismu“ postmarxistickou levicí jako minulosti, která nikdy nezmizí, umožňuje veřejnému mínění popírat nebo ignorovat komunistickou minulost [!!!]. Nikdy není vhodné, nebo tak nám to alespoň namlouvají, zabývat se s nadměrným zápalem komunistickým proviněním [!!!], když jsou nacistické nebo fašistické hrozby stále všudypřítomné. Za nejlepší přístup k této hrozbě je považováno, aby „profesionálové“ z administrativy vzdělávali veřejnost v „toleranci“, zatímco soudci a policie pracují na izolaci provinilých fanatiků [!!!].

Zatímco v šedesátých letech Max Horkheimer vyjádřil názor, že současná doba odhaluje „zužování racionality“, toto zužování ovlivnilo spektrum přípustných politických rozdílů ještě více než filozofické myšlení. V knize After Liberalism se uvádí, že masová demokratická politická debata závisí na stále méně podstatných rozdílech mezi soupeřícími sociálně demokratickými tábory [!]. Jedná se o přehnané neshody ohledně politických otázek, které mají být realizovány státními úředníky: jak zdanit občany za socializované zdravotnictví, který daňový systém přinese nejvyšší příjmy a zároveň nejméně ovlivní investice v soukromém sektoru, nebo zda zvýšit národní minimální mzdu. Ve světě postmarxistické levice převálcovaly radikální sociální změny tradiční levici stejně jako dnes stigmatizovanou pravici. Proletářské vědomí, které charakterizovalo socialistickou minulost a bylo sociologicky spojeno s hluboce konzervativními postoji, přestalo mít význam. Toto kdysi zavedené levicové vědomí ustoupilo multikulturní levici, založené na dominanci státních úředníků, inovátorů životního stylu a těch, kteří upřednostňují přesídlení třetího světa na Západ.

Ačkoli je možná příliš brzy na to, abychom věděli, kam to všechno povede, lze předpokládat, že historie se nebude vracet zpět. Sociální předpoklady pro návrat do minulosti, byť v omezeném smyslu, jako je návrat k genderovým rolím a ústavně omezenějšímu sociálnímu státu z poloviny dvacátého století, již neexistují. A důvodem není pouze technologický pokrok. Ti, kteří politicky ovládali společnost a spolupracovali s pedagogy a mediálními magnáty, změnili sociální morálku.

Ještě významnější je, že se prosadili všude, vždy ve jménu „osvobození“ utlačovaných jedinců od jejich rodin a dnes již rozpadlých komunit. Změnili vědomí a vzhledem k přílivu neevropských obyvatel a náboženství a klesající porodnosti původních Evropanů neexistuje žádný přesvědčivý důvod se domnívat, že se tato situace změní.

Rovněž se nezdá možné ani vzdáleně přesvědčivé, že by Evropané mohli čelit postmarxistické levici čtením nebo přednášením o „hodnotách“. I ty morální preference, které mají za sebou úsudek věků, budou fungovat pouze do té míry, do jaké jsou institucionálně zakotveny a spojeny se strukturou autority. Konzervativní hodnoty jsou ty, které takovou autoritu udržují a ospravedlňují, ale v naší době mohou být také těmi, které legitimizují vlády, které se vrhají do multikulturních experimentů. [Jednoznačnou odpovědí na současnou morálně-kulturně-náboženskou hegemonii levice a jejímu poklonkování ze strany konzervatismu je radikální aristokratický amoralismus Friedricha Nietzscheho a celoplošné odmítnutí levicové morálky jako měřítka dobra a zla, které je nám vštěpováno, a která vytváří zdánlivý obraz morální nadřazenosti levice, narozdíl od toho, co se svým mlžením snaží naznačit oba židovští autoři Gottfried a Bloom.] Vyjadřování úcty k autoritě nebo „institucím“ či vymýšlení argumentů k posvěcení status quo nestačí k tomu, aby se změnila historická situace, která je založena na naprogramovaných změnách, které neumožňují vážnou opozici. A pokud vzestupující nebo dominantní elita nepovede kampaň proti multikulturní agendě, která je posvátným závazkem postmarxistické levice a jejích

amerických protějšků, je těžké si představit, jak by takového cíle mohlo být dosaženo. Hovořit o hodnotách nebo „vizi“ mezi zavedenými politickými stranami znamená nastolit otázku volební strategie – a nic víc. A ty strany, které myslí mimo zaběhnuté schémata, budou čelit soudnímu postihu a budou tlačeny do ilegality, jak se nedávno stalo Vlaams Blok, regionalistické straně v Belgii, která se staví proti imigraci muslimů z třetího světa do vlámských měst.

Možná to není ani „výchova k hodnotám“, ani filozofická racionalita, ale to, co zbylo z třídní identity, ať už aristokratické, buržoazní nebo dělnické, co je největší překážkou socializace postmoderním státem. Jak zděděné sociální role, tak doprovodné modely chování ztěžují vštěpování současných státem vynucovaných přesvědčení.[248] Je těžké byrokraticky překódovat ty, kteří se naučili myslet a jednat jako členové fungující stratifikované společnosti. Toto přesvědčení mě vedlo k mírnějšímu pohledu na řadové francouzské a italské komunisty, kteří hlasovali v polovině dvacátého století. Na rozdíl od emocionálně rozrušených intelektuálů, kteří se k nim snažili připojit, tito voliči cítili solidaritu s ostatními členy dělnické třídy. Ačkoli tato solidarita zahrnovala la bugia grande

[248] Kritické, ale spravedlivé zhodnocení mého sociálního kontextualizování hodnot, které bylo popsáno jako marxismus se sklonem k pravici, najdete v knize W. Wesleyho McDonalda Russell Kirk and the Age of Ideology (Columbia: University of Missouri Press, 2004), str. 209–112; viz také Claes G. Ryn a Paul Gottfried, „Dialogue on Power“, Humanitas 14, č. 1 (2001), str. 96–107; Germana Paraboschiho zkoumání snahy o zavedení historistického pohledu na americkou intelektuální pravici v knize Leo Strauss e la Destra americana (Řím: Riuniti, 1992); a Virgil Nemoianuův přehled podobných interpretací v nedávném evropském sociálním myšlení, „Changes in Europe“, Modern Age 46, č. 1–2 (zima/jaro 2004): str. 32–42.

(velkou lež), pokud šlo o ospravedlnění sovětského chování, evropská dělnická třída nebyla jedinou skupinou, která komunistické diktatury shovívavě tolerovala. Současná evropská levice dělá totéž, navzdory lepšímu formálnímu vzdělání a mnohem většímu disponibilnímu bohatství. Navíc současná levice zahrnuje socialisty, kteří patří k stranám, které kdysi ochotně uznávaly sovětskou hrozbu pro západní svobodu.

Komunistická voličská základna z řad dělnické třídy, jak ji popisují Kriegel a Ragusa, se skládala převážně z živitelů rodin. Byli to lidé loajální ke svým příbuzným i ostatním dělníkům, kteří podporovali stranu, o níž se domnívali, že bez ohledu na to, co o sobě tvrdila, zlepší jejich materiální situaci.[249] Nezapojili se do morální revoluce, jejímž cílem bylo uspokojit jejich individuální touhy, a obecně ani nepočítali s tím, že by vládu využili jako beranidlo proti buržoazní rodině. Ačkoli brožury komunistické strany zdůrazňovaly potřebu osvobodit ženy z kuchyně a kostelních lavic, tyto rétorické výzvy pravděpodobně nebyly důvodem masové podpory strany. Komunističtí voliči byli radikálními zastánci přerozdělování, ale také se podobali dělnické třídě, kterou popsal sociální komentátor Christopher Lasch ve své obhajobě amerického populismu. Lasch představil své ztělesnění slušnosti dělnické třídy, zejména ve svém posledním díle Revolt of the Elites, jako populární protiváhu nové třídě mezinárodních požitkářských hédonistů, kteří se chlubí bohatstvím a extravagantním

[249] Pro sympatizující studie o komunistech v armádě viz Georges Lavau, A quoi sert le Parti C.F.? (Paříž: Fayard, 1981); a J.-P. Molinari, Les ouvriers communistes: Sociologie de l'adhésion ouvrière au PC (Paříž: L'Harmatton, 1990).

životním stylem. Laschův náčrt rebelující elity je nakreslen příliš širokými tahy, zatímco jeho populističtí hrdinové jako by byli vytrženi z katolické etnické komunity 50. let. Polarita, kterou jeho dílo vykazuje, však odpovídá relevantní sociální realitě.[250] Nabízí idealizovaný obraz evropské dělnické levice a zároveň podává obecně přesný popis postmarxistické levice. Lasch však z druhého obrazu vynechává něco, co je pro naši diskusi zásadní, a to postkřesťanské náboženské zanícení postkomunistické levice. Tuto levici pohání nejen odpor k buržoazní společnosti smíchaný s erotickými fantaziemi, ale také hluboké odhodlání k historické a antropologické transformaci. Aniž bychom lamentovali nad zánikem někdejšího evropského levicového voliče, můžeme si všimnout, jak málo toho relativně vzato chtěl. A možná je na místě se ptát, zda jeho nástupce, radikál v oblasti životního stylu vybavený nabitým portfoliem akcií, nepřispěl k vzestupu méně revoluční levice.

Pokus o vysledování tohoto levicového typu v charakteristické americké kultuře je možná nejméně stravitelnou částí argumentace této knihy a je to část, kterou jak američtí zastánci, tak evropští levičáci odmítnou se stejným rozhořčením. V nedávné minulosti evropští pozorovatelé považovali rozhodující roli americké přítomnosti v evropském životě za nesporný fakt. Ať už se jim tato přítomnost líbila nebo se jí obávali, nikdy nepopírali, že existuje. Ani neztráceli čas vymýšlením rozdílů mezi raným americkým feminismem,

[250] Christopher Lasch, Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy (New York: Norton, 1995).

právy homosexuálů a diverzitou a těmi formami těchto tendencí, které Evropané převzali a zdokonalili. V minulosti byli Evropané tak vyděšeni americkými myšlenkami nebo „převýchovou“, že ti nejkonzervativnější z nich se někdy zdáli bát amerického vlivu více než sovětských zbraní. (Všimněte si, že kritika tehdy nespočívala v tom, že Spojené státy nebyly dostatečně multikulturní, ale v tom, že podrývaly evropské dědictví.)

Německý sociolog Arnold Gehlen vyjádřil tyto obavy v šedesátých a na počátku sedmdesátých let, když pozoroval morální a kulturní slabosti svého národa. Na rozdíl od sovětského bloku představovaly Spojené státy, jak usoudil Gehlen, přesvědčený antikomunista a staromódní německý liberál, neustálé pokušení pro nastupující generaci Německa, která pohrdala národní minulostí a byla okouzlena vším americkým: „V Německu lze pozorovat pečlivé přejímání amerických způsobů, iluzí, obranných mechanismů, kultury Playboye a drog a otevřeného přístupu k vysokoškolskému vzdělání, protože zde stejně jako tam intelektuálové řídí osudy zemí více než kdekoli jinde. Nicméně nám chybí americká zdrženlivost v národní energii a sebevědomí, primitivnost a velkorysost, bohatství a potenciál všeho druhu. S naší poraženou historií a naší mládeží svedenou prchavými frázemi, s přetíženým průmyslem, který má mezinárodní charakter, nám nic nemůže zabránit v tom, abychom ztratili naši národní identitu.“[251]

[251] Viz Arnold Gehlen, Einblicke (Frankfurt nad Mohanem: Vittorio Klostermann, 1972), str. 113–114.

Gehlen považuje za stejně nebezpečný americký import pro své krajany spojení myšlenek pokroku a sekularizace. Američtí intelektuálové a novináři stáli v čele módy, kterou Němci tehdy s radostí přijímali, a považovali pokrok za kulturní sílu, kterou je třeba prosazovat prostřednictvím formování postkřesťanského společenského vědomí. Gehlen tuto tendenci nepovažuje za specificky německou. Zkoumal formu kulturního radikalismu exportovaného z Německa, přetvořeného v Americe a poté zaslaného zpět do Evropy. Zároveň poznamenává, že sociopolitické vzorce se pravděpodobně nezmění, zejména hnutí směrem k „totálnímu systému zahrnujícímu stát a společnost“, „svazku výroby a sociálního zabezpečení, v němž je nárůst ekonomické výkonnosti a záruka sociálního zabezpečení a sociálního pojištění nejvyšší prioritou“.[252] Ačkoli Gehlen ignoruje tendenci veřejné správy oslabovat ekonomickou produktivitu, měl v roce 1971 pravdu v tom, že manažerské státy převezmou vedení smíšených ekonomik. To, co intelektuálové v novém řádu částečně na základě amerických myšlenek změnili, nebyla jeho materiální podstata, ale jeho ideologická složka.

To se však stalo způsobem, který obecně vnímavý Gehlen nepředvídal. Na rozdíl od jeho přesvědčení, že to byla „die Intelligenz“, a nikoli „dělníci, zaměstnavatelé a státní úředníci“, kdo přijal „demokratizaci v extrémní formě“, nová rovnostářská ideologie ovlivnila právě ty, kteří jí měli odolávat.

[252] Tamtéž, str. 26–27. Poznámky o bývalých komunistických společnostech zdůrazňující jejich předmoderní kontinuitu viz William Mills, Black Sea Sketches (Rockford, Ill.: Chronicles Press, 2003).

„Demokratizace“ se stala především kulturním imperativem, zatímco „totální systém“ směřoval k vytvoření postburžoazní společnosti a kultury. Nyní se tato motivace k sociálnímu inženýrství přesunula ze Starého světa do Nového a pak zase zpět, a v tomto procesu změnila Evropu ještě dramatičtěji než nás.